This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

**Über dieses Buch**

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

**Nutzungsrichtlinien**

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

**Über Google Buchsuche**

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

A 410332

Seminar-Bibliothek

Abtheilung: F

No. 894

Schriften der Gesellschaft zur Förderung
der Wissenschaft des Judentums.

Rabbiner Dr. Leo Bäck,

# Das Wesen des Judentums.

Berlin 1905.
Verlag von Nathansen & Lamm, C. 2, Neue Friedrichstr. 61-63.

Baeck, Leo, 1873-1956

# Das Wesen des Judentums.

Von

Dr. Leo Bäck,
Rabbiner in Oppeln.

BIBLIOTHEK
des
Rabbiner-Seminars
zu
BERLIN

Berlin 1905.
Verlag von Nathansen & Lamm, C. 2, Neue Friedrichstr. 61-63.

Die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums überläßt den Herren Autoren die Verantwortung für die in ihren Werken entwickelten wissenschaftlichen Tatsachen und Ansichten.

BM
560
.B14
1905

1192039-221

# Der Charakter des Judentums.

## Einheit und Entwickelung.

Das Judentum blickt auf eine Geschichte von Jahrtausenden zurück. Es hat in dieser Zeit viel erfahren und viel gelernt. Fast mit der ganzen Welt ist es räumlich und geistig in Berührung gekommen, zu beinahe allen Kulturgebieten hat es seine wirksame Beziehung gehabt. Eine Fülle verschiedenartiger Erscheinungen ist in dem Worte „Judentum" befaßt. Aber nicht die bloße Einheit des Namens schließt sie zusammen. Aller dieser Mannigfaltigkeit ist ein Wesensinhalt gemeinsam, der in allem Wandel der Tage und der Geschicke feststand. Und was noch mehr ist, dem Judentum ist nie das sichere Bewußtsein dessen verloren gegangen, daß es sein Ureigenes besitze und stets von eigenen Gnaden etwas bedeute. Die Geschichte des Judentums hat ihre innere Einheit.

Weder war es die Abgeschlossenheit eines weltfremden Sonderdaseins noch die zusammenhaltende Macht eines verpflichtenden Dogmas, kraft deren diese Stetigkeit gewahrt werden konnte.

Ein geistiges Ghetto haben nur kurze Zeiten, nur die allerbösesten Tage gesehen und selbst diese bloß an wenigen Unglückspunkten der jüdischen Gemeindewelt. Den Zusammenhang mit dem, was die Jahrhunderte bewegte, hat keine Mauer je dem Judenviertel ganz zu versperren vermocht. Das allein, was seine Gelehrten im Mittelalter für die allgemeine Wissenschaft geleistet haben, beweist es. Wenn die Söhne des Judentums unter dem Martyrium des Lebens und im Martyrium des Sterbens treu an ihrem Glauben festhielten, so war es nie deshalb der Fall, weil sie in ihren Überlieferungen eingesponnen gewesen wären und von fremden Gedankenpfaden nichts gewußt hätten. Zu deutlich sprachen ja schon die geschichtlichen Tatsachen, deren niederzwingende Logik gegen die ecclesia pressa zu zeugen nicht aufhörte. Der Druck, der von einer unbeschränkten Gewalt ohne Unterlaß ausgeübt wurde, mußte einen jeden, der vom Geiste nicht völlig verlassen war, darauf hindrängen, daß andere Ideen als die seinen die Welt regierten.

Schon durch ihr Schicksal ist jede Minorität zum Denken genötigt. Sie muß sich das Bewußtsein der Wahrheit, das dem Herr-

schenden durch den Besitz der Macht genügend gewährleistet scheint, immer neu in gedanklicher Auseinandersetzung, im Überzeugungskampfe erringen. Daher ist denn auch die jüdische Religionsphilosophie, die diesen Kampf führte, so tief wie nirgend anders eine wissenschaftliche Bestrebung, in die Schichten der Bekennerschaft gedrungen. Fast die ganze Glaubensgemeinde nahm teil an diesem geistigen Ringen um die Daseinsberechtigung. Weniges ist so kennzeichnend für das Judentum der Diaspora wie dieser philosophische Zug. Im Streite der Meinungen hat man bald diese bald jene Idee gegen den Gegner weiter in den Vordergrund gerückt, man hat nicht immer dasselbe als das Wichtigste hingestellt. Jedoch schließlich ist es immer ein Ganzes und Wesentliches, worin alle Zeiten in nämlicher Weise ihr religiöses Eigentum finden. Das Grundbekenntnis ist unveränderlich dasselbe; die religiöse Heimat ist allen die gleiche.

Kein Dogma hat mit dem Beharrungsvermögen des geprägten schwerwiegenden Wortes, das die Dauer der Tage besteht, für diese Einheit eine äußerliche Beständigkeit, eine bestimmte Überlieferung hergegeben. Wofern man den Begriff nicht allzu weit faßt, hat das Judentum überhaupt keine Dogmen und infolgedessen ja auch keine Orthodoxie. Es ist selbstverständlich, daß in einer positiven Religion religiöse Grundlehren vorhanden sind und mehr oder minder festgehalten werden. Aber zu Dogmen, im strengen Sinne des Wortes, werden diese erst, wenn ihr Ausdruck in feste, unverbrüchliche Formen gegossen wird, deren Anerkennung dann die Rechtgläubigkeit ausmacht. Charakteristisch für das Judentum ist das ernste, freilich auch nüchterne, Selbstbewußtsein, das alle Weihen des Mysteriums und des Sakraments ablehnt. Schon diese abweisende Haltung mußte es bewirken, daß kein Erfordernis eintrat, dem Gläubigen seine Heilstatsachen und Gnadengaben in maßgebenden Worten darzureichen. Nur wo im Mittelpunkte der Religion bestimmte Glaubensgeheimnisse stehen, dort ist es nötig, daß für sie die entscheidende Bezeichnung durch das Dogma geschaffen werde.

Die ganze Art der israelitischen Religion, der lediglich sittliche Charakter ihrer Glaubenslehren, stellt sich auch der Entstehung von Dogmen völlig entgegen. Sie bilden sich am ehesten dort, wo der Glaube als Wissen aufgefaßt wird, wo er einem bestimmten Aufbau der Welterkenntnis planmäßig eingegliedert werden soll. An vielen Beispielen zeigt es die Geschichte der Kirchen: Väter

des Dogmas sind vor allem die Männer geworden, die von der Philosophie zur Religion herkamen. Wie sie ein System der Philosophie besaßen, so wünschten sie ein festes Begriffsgefüge auch in der Religion nicht zu entbehren. Im Judentum nehmen die Gebote, die Forderungen religiösen, sittlichen Handelns, einen so bedeutungsvollen Platz ein, daß die Glaubenssätze notwendig zurückstehen. Vor das Wissen von Gott treten die Pflichten gegen Gott. „Die Grundprinzipien der Thora", wie sie z.B. der Talmud aufstellt, betreffen fast nur das fromme Handeln. Nur dieses ist religiös festgestellt und hat gewissermaßen seine fertigen Antworten. Die Glaubenslehre bleibt in vieler Hinsicht frei, sie ist durch keine Formel und kein System maßgebend eingegrenzt. So fehlt eine der wichtigsten Voraussetzungen für die Dogmatik.

Dazu kommt, daß die jüdische Glaubensgemeinschaft des „dogmenbildenden Subjekts" entbehrt, wenigstens seit sie die Grundlage einer einheitlichen Organisation im Synhedrium verloren hat. Verbindliche Bekenntnisformeln kann nur eine geistliche Behörde aufstellen, die im Namen der Gesamtheit zu sprechen befugt ist und über Mittel verfügt, ihre Entscheidungen gegen Widerstrebende auch durchzusetzen. Hier gilt es ganz eigentlich, daß wer die Macht hat, auch die Wahrheit besitzt. In ihrer vollen Folgerichtigkeit zeigte sich diese „Dogmenbildung" daher bei den Sekten, die in den ersten Jahrhunderten der christlichen Religion mit den Waffen über die Wahrheit und die Gültigkeit eines Glaubenssatzes entschieden, und dann später, nach der Reformation, wo das Prinzip aufgestellt wurde, daß der Landesherr auch der Glaubensherr sei. Als der zweite Tempel zerstört und jede hierarchische Organisation vernichtet wurde, sanken damit auch die Pfeiler, an denen sich eine Dogmatik, wenn das Bedürfnis nach einer solchen überhaupt vorhanden gewesen wäre, hätte aufbauen können. Im Mittelalter haben die Karäer, unter dem Einflusse des Islams, Glaubensartikel aufgestellt; wohl unter der gleichen Einwirkung haben auch einige Religionsphilosophen den Lehrinhalt des Judentums in eine Anzahl von Sätzen festzulegen versucht. Aber zu Dogmen konnten diese nicht werden. Den Platz der Dogmatik hat im Judentum die Religionsphilosophie behalten, die das Gute, das jene bieten soll, leistete, aber die Gefahren vermied, den religiösen Besitz sicherte, aber sich davor bewahrte, ihn einzuklammern. An der Stelle der abgeschlossenen Formeln steht die Forderung der unablässigen Gedankenarbeit.

Schon hierdurch hat sich das Judentum eine gewisse Beweglichkeit und Lebensfrische erhalten. Es wurde verhütet, daß der Glaube seinen Ausdruck mit einer bestimmten Wissens- und Kulturperiode dauernd verknüpfte und so in deren Schicksal das seine verstrickte. Die Gegenwart gab ihm, was Gegenwart war, und er konnte dann wieder für den Geist der Zukunft frei werden, um auch in ihr nicht nur vorhanden zu sein, sondern zu leben. Die Glaubens*lehre* vermochte so immer von neuem zur Glaubens*wahrheit* zu werden.

Schon früh hatte der Kampf ums Dasein die Fähigkeit hierzu im Judentum entwickelt. Der segensvolle Zwang seelischen Ringens, die Notwendigkeit, so manchen weltbeherrschenden Anschauungen widersprechen zu müssen, die Unmöglichkeit, sich jemals den Gedanken der Zeit unterwerfen zu können, das aus dem allen folgende tiefinnerste Erfordernis, ein eigenes Verhältnis zur Welt zu haben, kurz: das *persönliche Leben* ist der israelitischen Religion von Anbeginn an eigentümlich.

Bereits die ersten Jahrhunderte Israels waren vor die schwere Aufgabe gestellt, sich sowohl mit den quälenden Widersprüchen abzufinden, die in einer zu verwerfenden Vergangenheit lagen, als sich auch mit den Anforderungen auseinanderzusetzen, in denen eine siegreiche Kultur ihre Macht zeigte. Das israelitische Volk, der Träger der Religion, war nicht an *einem* Tage entstanden, es lebte nicht auf einer abgeschiedenen Insel wie der philosophus autodidactus, der rein aus sich selbst werdende Weise, den das Mittelalter ersonnen hatte. Die Nation sprach die Sprache des Erdkreises, in dem sie lebte, und hatte an seiner Geschichte ihren Teil. Was ist natürlicher, als daß sich in den Gedankengebieten der Bibel wie des späteren Judentums manches findet, was auf fremden Einfluß deutlich hinweist? Es zeugt von der Lebenskraft der religiösen Veranlagung, daß der Genius des Volkes fähig war, so vielerlei Elemente, im Wechsel der Tage, sich zu assimilieren und in sich zu verarbeiten. Jedoch das Charakteristische ist, *in welcher Weise* dies geschah. Worte wurden übernommen, aber mit völlig neuem Inhalt angefüllt; sie begannen Ungeahntes zu benennen. Wenn zwei dasselbe sagen, ist es nicht dasselbe. Es braucht nur daran erinnert zu werden, daß das Wort, mit dem die Bibel den Propheten bezeichnet, von anders her zu stammen scheint. Und was ist aus diesem Worte durch Israel *geworden*! Welch originale Kraft, welch unvergleichliche Klangfarbe,

welch machtvollen Gedankenbesitz hat dieser Name hier erhalten. Was in ihm wertvoll ist, ist unverkennbar von israelitischer Herkunft. Für die Geschichte der hebräischen Sprache, aber nicht für das Verständnis der israelitischen Religion bedeutet es etwas, woher dieses und manches andere vielumstrittene Wort stammen. Auch fremde Vorstellungskreise fanden Eingang; aber Zugeständnisse an sie hat diese Entlehnung nie mit sich gebracht. Wenn sie assimiliert wurden, so wurden sie dadurch zugleich überwunden; sie haben ihre Stelle in Israel erst damit gefunden, daß sie einer höheren Auffassung unterworfen, von Grund auf umgestaltet und umgeprägt wurden. Alles Minderwertige, mochte es auch das Erbe der eigenen Vergangenheit sein, wurde früher oder später ausgeschieden oder zum mindesten unschädlich gemacht, indem es in eine ganz andere Sphäre erhoben wurde. Nur das blieb, was israelitisch werden konnte. Ihren Charakter hat die Religion durch alles das, was sie im Laufe der Zeiten in sich aufgenommen hat, nicht geändert und nicht verloren.

Was das bedeutet, können Vergleiche mit sonstigen Erscheinungen der Religionsgeschichte lehren. So manche Religionen haben von den Völkern, unter denen sie ihr Heim aufschlugen, Sitten, Gebräuche, Gedanken angenommen, ohne diese Elemente jedoch in sich zu überwinden. Sie haben auf Kosten des Charakters Siege errungen. Mit den geschichtlichen Tatsachen haben sie sich einfach abgefunden oder sich zur Not begnügt, die äußere Hülle derselben zu ändern. Daß z.B. der Buddhismus seinen Anhängern alles zugesteht und auch der niedrigsten Glaubensform ihr ungestörtes Dasein läßt, liegt schon in dem Wesen dieser Religion und ist ein Grund für ihre Ausbreitung gewesen. Von dem Islam haben seine besten Kenner gesagt, daß er nur der Mantel sei, der alles bedeckt, unter dem sich jedes Heidentum bequem bergen kann. In ähnlicher Weise ist die griechisch-katholische Kirche dahin beschrieben worden, daß sie das Gewand der alten griechischen Religion, das nur mit einem christlichen Einschlage versehen sei, trage. Und ließen sich nicht diese Beispiele vermehren?

Für die israelitische Religion blieb eine Grenze klar vorgezeichnet, die nie verrückt wurde und über die nichts Fremdes treten durfte. Es hat oft schwere und lange Kämpfe erfordert, um dieses Gebiet zu verteidigen, aber der Kampf für den Charakter wurde immer aufgenommen und auch entschieden durchgeführt. In eben diesen Zeiten größter Gefahr und Versuchung wurde die religiöse

Eigenart am entschiedensten erfaßt und am schärfsten ausgebildet. Bereit und fähig, in manch eine überlegene Kultur einzugehen, unter deren Einfluß sich die anderen Religionen zersetzten, hat Israel gerade dort sich am wenigsten verloren. Stets den Blick auf die Gesamtheit der Völker gerichtet, zu deren Gut seine Religion bestimmt sei, von der lebendigen Gewißheit erfüllt, Träger einer Weltmission zu sein, hat das Judentum doch immer treu an sich festgehalten. Eine lange Geschichte geistiger Mühen weiß von diesem Ringen um sich selber zu berichten. Denn es war bewußte religiöse Arbeit; keine bloße Fügung der Umstände, kein bloßer natürlicher Prozeß war dabei im Spiele. Das spricht sich schon darin aus, daß historische Persönlichkeiten, Propheten und Reformatoren, das Werk geschaffen und ihm ihr seelisches Merkmal aufgeprägt haben. Sie haben der Religion Weg und Stellung gewiesen.

Damit ist auch bereits gesagt, worin die Selbständigkeit Israels ruht. Die höchste Originalität besteht nicht in der Ursprünglichkeit jedes geistigen Elementes, in einer Art von adamitischer Vergangenheitslosigkeit; denn diese Ursprünglichkeit wäre gleichbedeutend mit Vereinsamung und Besitzlosigkeit. Worauf es ankommt, ist allein die Kraft der geistigen Aneignung und Auseinandersetzung, die Fähigkeit des Kampfes um die seelische Individualität und Persönlichkeit, durch welche das Gegebene erst gestaltet, erst wahrhaft geschaffen wird. Nicht in den Keimen, sondern in der Vollendung offenbart sich die wahre Unabhängigkeit. Hierin hat sie ein Goethe gesucht, dem selbst bisweilen Zweifel an seiner Selbständigkeit aufgestiegen waren. Er sagt es: „Das schönste Zeichen von Originalität ist es, wenn man einen empfangenen Gedanken dergestalt fruchtbar zu entwickeln weiß, daß niemand leicht, wieviel in ihm verborgen liege, gefunden hätte." Diese Originalität des Gestaltens — um von den prophetischen religiösen Entdeckungen zunächst ganz abzusehen — ist Israels nicht unwesentlichste Selbständigkeit. Seine Eigenart ist nicht zum mindesten eine Eigenart der Geschichte.

Was unserem Leben seinen Wert gibt, ist das, was wir geworden, nicht das, was wir von Hause aus sind. Gabe und Mitgift sind viel und sind nichts; das Entscheidende ist, was wir aus ihnen erstehen lassen. Nicht die Eigenschaften und die *Gedanken machen den* Menschen, sondern dieser macht erst etwas *aus seinen Ideen und aus* seinen Vorzügen. Das gilt vom

Einzelnen und gilt von ganzen Völkern. Auch bei ihnen gibt die Persönlichkeit, die sie sich errungen haben, den Ausschlag. Weil dieses „höchste Gut der Menschenkinder" von jeher der israelitischen Religion in ihrem Träger zu eigen gewesen ist, darum besitzt sie ihre unvergleichliche Ursprünglichkeit und ihre einzigartige Geschichte, deshalb ja auch die Fülle genialer Erscheinungen, die sie geboren hat. Dadurch erst erhielten Leistung und Wort ihren originalen Gehalt und ihre originale Kraft, die ganze Lebensauffassung und Weltbeurteilung ihren überlegenen Ernst.

Leider ist dies nicht selten außer Acht gelassen worden. So oft man Beziehungen zwischen der Bibel und älteren religiösen Zeugnissen anderer Völker auffand oder aufzufinden glaubte, alsgleich wollte man der israelitischen Religion ihr Autorenrecht und ihren Eigenbesitz absprechen. Immer war es die letzte Entdeckung, die den Anfang aller Wahrheit, den bisher ungekannten Vater der Erkenntnis aufweisen sollte. Es ist eine echt menschliche Neigung, alles, was plötzlich aus geheimnisvoller Ferne hervortritt, in ungeahnter Gestalt, in wundersamen Verhältnissen zu erblicken. Erst der Fortgang der Tage pflegt dann die richtige Schätzung zu ehren. Wie häufig hat man es nicht in unserem geschichtlichen Zeitalter z. B. versucht, die Eigenart der griechischen Kultur von dem gerade neuesten Altertum abhängig zu setzen, ihr einen fremden Ursprung zuzudiktieren. Der Bibel gegenüber schien es zudem ganz vornehmlich von voraussetzungslosem, kritischem Geiste zu zeugen, wenn man ihre Gedanken mehr und mehr dem Sonderdasein zu entreißen unternahm, das sie bisher hatten führen wollen. Es sprechen dabei Tendenzen mit, wie sie sich oft auch anderwärts gezeigt haben. Als im siebzehnten Jahrhundert die neuen philosophischen Systeme ihren Siegeszug antraten, war es eine beliebte Beschäftigung, jedem der großen Denker seine angeblichen Vorgänger entgegenzuhalten, um ihn dadurch von seinem Throne zu stoßen. Mit dem Aufwande tiefster Gelehrsamkeit sammelte man die „Cartesianer vor Cartesius", die „Spinozisten vor Spinoza" 2c. und glaubte damit dem Genie seine Genialität genommen zu haben. Über der unwesentlichen Gleichheit übersah man die wesentliche Verschiedenheit. So hat man auch die Israeliten vor Israel immer wieder entdeckt bald in Ägypten bald in Indien oder in Babylon. Und die Welt ist noch nicht verteilt; die neueste Erforschung braucht nicht die letzte zu sein.

*Für die* Einsicht in die Entstehung, für die religionsgeschicht-

liche Embryologie mögen die niedrigen und rudimentären Formen ihren Wert haben. Für die Beurteilung, für die richtige Erkenntnis des Wesens einer geschichtlichen Erscheinung kommen nur die höchsten, die klassischen Formen in Betracht. Was in einer Religion wahrhaft wirksam ist, vermag erst durch den Lauf ihrer Entwickelung festgestellt zu werden. Gerade das, was ursprünglich Ausnahme war, kann sich oft im Fortgange der Geschichte als das Wesentliche, als die Hauptsache erweisen. Das Bezeichnende tritt in dem Zuge durch die Jahrhunderte hervor. Es ist wahr: „Das Kind ist der Vater des Mannes"; aber was an dem Kinde eigenartig ist, lernen wir erst verstehen, wenn wir sein Fortschreiten zum Mannesalter hin kennen. Die wahre Bedeutung der israelitischen Religion liegt in dem Wege, den sie aufwärts gegangen, in der Höhe, die sie erreicht und festgehalten hat, nicht in den Ansätzen, von denen sie aufgestiegen ist.

Das Einzelne erhält hier seinen Charakter dadurch, daß es zu diesem Gipfel hinaufführt oder ihn, an seinem Teile, darstellt. Jeder bestimmte, individuelle Gedanke, jede Forderung und Verheißung ist in dieser Religion Teil eines großen Ganzen, während die Ideen, die man bei den Israeliten vor Israel gefunden hat, im besten Falle Aphorismen, getrennte Einzelheiten sind. Es ist nicht dasselbe, ob wir ein Sittengebot in der Bibel oder auf einem Keilschrift-Cylinder lesen. Auch in den Bildern der Ägineten finden wir bisweilen diesen und jenen schönen Zug, aber es ist ein Unterschied, ob wir ihn dort oder an einer Statue des Phidias, in einem Gemälde des Apelles betrachten und bewundern könnten. Man weise eine Bibel, man weise eine Prophetenreihe auf, eine Religionsgeschichte wie die israelitische oder ihr gleichwertig. Bis dahin werden wir Israel seine einzigartige Bedeutung, oder um es theologisch auszudrücken, den Besitz der Offenbarung zusprechen müssen.

Alles in der Heiligen Schrift weist auf den Weg hin, den der Glaube Israels zurücklegen mußte — von Abraham zu Moses, von Moses zu Jeremias, von Jeremias zu dem Verfasser des Buches Hiob. Der Begriff der Entwickelung, und zwar einer durch Persönlichkeiten bestimmten Entwickelung ist unentbehrlich für die Einsicht in die Entstehung der israelitischen Religion. Und das nämliche gilt von dem Verständnis ihrer späteren Schicksale. *Nicht* eine völlige Gleichheit, sondern ein stetiger Zusammenhang, *eine Kontinuität* verschiedener Epochen gibt der ganzen Ge-

schichte des Judentums ihren einheitlichen Charakter. Man hat ihn begreifen gelernt, erst als man das Prinzip der Entwickelung erkannte, auf dem er ruht. Jedes System der jüdischen Religion ist notwendig eine Geschichte der jüdischen Religion. Nur in seiner historischen Totalität kann das Judentum wahrhaft erfaßt werden. So sehr ist ihm das Prinzip der Entwickelung wesentlich, daß dasselbe ja auch den Bekenntnissen, die aus der israelitischen Religion mittelbar und unmittelbar hervorgegangen sind, kraft dieser ihrer Herkunft mehr oder minder eigentümlich geblieben ist. Von dem Christentum ist besonders gerühmt worden, daß es „das allerveränderlichste" ist. Aber nur vermöge seines engen Zusammenhangs mit dem Judentum besitzt es diesen Vorzug, wie mit Recht einer der Begründer der modernen Religionsgeschichte nachdrücklich betont hat.

In jeder Entwickelung muß es ruhende Elemente geben, die das Gleichgewicht in allem Wandel sichern, und wiederum treibende Kräfte, die zu immer weiterem Fortschritt vorwärts drängen. Man kann den Unterschied zwischen ihnen auch als den des autoritativen und des freiheitlichen Faktors in der Religion bezeichnen. Allerdings wird oft das, was nur im Vorwärtsdringen gezeugt ward, schließlich zu einem Element des Beharrens. Was anfangs eine kühne Frage gewesen ist, hat nicht selten dem folgenden Geschlecht als zweifellose Klarheit gegolten. Die Antithesis des einen Zeitalters ist die Thesis des anderen. Gerade hierin offenbart sich häufig der gesetzmäßige Zug der Entwickelung. Der Weg des Fortschritts geht vom Paradoxon zum Gemeinplatz, von dem großen Widerspruch zur großen Selbstverständlichkeit.

Im Judentum liegen die ruhenden Elemente ganz vornehmlich in dem Dasein eines heiligen Buches. Schon jede ausgeprägte religiöse Erscheinung, jede Glaubenstradition hat ihr beharrendes Schwergewicht. Bereits mit der frommen Überlieferung Israels, die an die Stammväter anknüpft und sich in Moses zusammenschließt, war eine bleibende geschichtliche Grundlage gegeben. Um wie viel mehr sodann mit dem Buche, das als das Buch die alten Erzählungen, die Worte der Gottesmänner, die Reden der Propheten zum Zeugnis von Gott vereint, um sie für alle Geschlechter aufzubewahren. In der Bibel hat das Judentum ein unverrückbares, unerschütterliches Fundament. Sie ist das Ruhende in dem Wechsel der Erscheinungen. Nicht mehr im Hin und Her des *Zufalls konnte* das Schicksal des Glaubens verlaufen, er hat

seinen festen Boden, der zwar schwer erkämpft hatte werden müssen, aber darum nur um so entschiedener gesichert ist.

Der historische religiöse Besitz war so nicht nur erhalten, sondern er wurde zur Autorität für alle Zeiten. Prophetismus und Lehre waren keine vorübergehenden Erscheinungen, keine entschwindenden Geschichtsperioden. Was sie erstrebt, blieb das Ideal, was sie gefordert hatten, die religiöse Pflicht. Es wird häufig so dargestellt, als ob der israelitische Prophetismus durch die sogenannte Gesetzesreligion des Judentums abgelöst worden sei. Als zwei Epochen werden sie beide getrennt. In Wirklichkeit darf man so sehr und so wenig zwischen ihnen scheiden, wie zwischen der Zeit, wo um eine Wahrheit gekämpft wird, und der, wo diese Wahrheit angenommen ist. Nicht eine Ablösung, sondern eine Anerkennung hatte statt. Die Propheten waren nicht Vorgänger der Schriftgelehrten, nicht das für sie, was etwa Plato für Aristoteles ist. Vielmehr wurden und blieben sie die Verkünder der ewigen Wahrheit. Männer, die hierzu erhoben worden, deren Worte zur Heiligen Schrift — nicht etwa zu bloßer Literatur — geworden sind, werden nicht abgelöst und sind keine bloßen Vorgänger.

Die Bibel ist das wichtigste autoritative Element im Judentum. Aber nicht das einzige. Wie ihr einst die Überlieferung vorangegangen war, so folgte ihr bald die Überlieferung: die „mündliche Lehre", die danach ringt, das Schriftwort seelisch zu durchdringen, es auf alle Vorkommnisse des Daseins zu beziehen, alle Lebensverhältnisse religiös zu regeln und zu versittlichen, das Ideal durch die ganze Gemeinde zu verwirklichen. Auch diese Tradition, die im Talmud schließlich festgestellt worden ist, hatte sich im Kampfe durchsetzen müssen, und auch sie ist dann zu einer konservativen Macht geworden. An Einfluß, Wirkung und Kraft steht, wie kaum erwähnt zu werden braucht, der Talmud weit hinter der Bibel zurück, die ja als göttliche Offenbarung ihre unvergleichliche, klassische Stellung hat. Aber als Faktor des Beharrens hat er sie oft übertroffen. Absicht und Schicksal hatten ihm die Bedeutung eines schützenden Zaunes für das Judentum zugewiesen. Und als solchen haben ihn die Zeiten der Gefahr ganz besonders geehrt und gehegt. Sie wußten sich durch ihn gewahrt, und darum wahrten sie ihn. Nach und neben der Heiligen Schrift hat er es verhütet, daß sich die Religion Israels *auf fremdes Gebiet verirrte.* Beides, der kanonische Charakter, *den die Bibel erhielt, wie* die maßgebende Autorität, die der

Talmud erwarb, ist für das Gleichgewicht in der Geschichte des Judentums, für ihre ruhige Sicherheit von nicht zu unterschätzendem Werte gewesen.

Allerdings hätte sich beides bloß als hemmende Gewalt bewiesen, wenn nicht auch die treibenden Kräfte der Entwickelung vorhanden gewesen wären. Ein fortwirkendes Element liegt schon in dem, was die Bibel für den Glauben ist. Sie enthält das Wort Gottes, und dieses muß das Wort aller Zeiten sein, jede muß sich in ihm finden können. Die göttliche Verkündigung ist notwendig an den Menschen schlechthin gerichtet, nicht nur an den, der damals lebte; sie muß uns allen von uns erzählen. „Du bist der Mann" ist das Motto, das ihr vorgesetzt ist. Eindringlich wurde es darum eingeschärft: „Auch an dir hat Gott diese Wunder getan", „auch du bist aus Ägypten gezogen", „auch du stehst am Sinai, um das Wort Gottes zu empfangen". Jedes Geschlecht hörte aus der Bibel seine eigenen Wünsche, seine Hoffnungen und seine Gedanken heraus, ein jeder seines Herzens Sehnen und Sinnen. Sie stand so nahe, daß man zu ihr keinen historischen Gesichtspunkt gewann. Sie war im Judentum nie ein altes Buch, das von den Epigonen gelesen wird; sie blieb die Schrift des Lebens, die Schrift des Tages.

Jeder Tag brachte aber neues, neue Sorgen und auch neue Erfordernisse: sittliche und religiöse Ansprüche, Beziehungen und Hinweise. Nicht nur für jene sollte die Bibel ihren Trost bieten, sondern auch für diese ihre Antwort geben; alles sollte in ihr zu finden sein. Und nicht zum mindesten neue Wahrheiten lehrte der Tag, und auch an sie mußte die Heilige Schrift herantreten. Sie mußte sich mit jeder herrschenden Idee auseinandersetzen, sich mit jedem wichtigen Gedanken vergleichen und wenn möglich verbinden. War andere Erkenntnis gewonnen, so wurde auch in der Schrift anderes entdeckt, das alte Wort erhielt eine ungeahnte Kraft und Fülle der Bedeutung. So schritt die Bibel selber fort, jede Zeit erwarb ihre eigene Bibel. Welch tiefer Unterschied ist zwischen dem, was ein Philo, ein Akiba, was ein Maimuni, ein Mendelssohn aus der Schrift erfuhr. Das gleiche Buch haben sie, und doch ist es jedem von ihnen ein durchaus anderes. Wie schon der Talmud es oft wiederholt: jede Zeit hat ihre besonderen Erläuterer der Schrift. Und wie es vor allem ausgesprochen ist in jener wundersamen Legende von Moses, der *den Rabbi Akiba* die Thora des Moses erklären hört und seine

eigene Thora nicht wiedererkennt. Man war sich bewußt, die Bibel immer neu zu schaffen.

In jeder wahrhaft großen Idee liegt es ja auch, daß sie sich zu immer größerer Klarheit und Gewißheit durchzuringen sucht. Unbeendet und unbegrenzt, wie jeder erhabene Gedanke aus dem Menschengeiste unter die Menschen tritt, zieht er gleichsam immer von neuem das Denken an sich. Er stellt immer von neuem das Problem, sich mit ihm zu beschäftigen. Man kann der Bibel nicht nahe sein, ohne diese Aufgabe wie ein seelisches Bedürfnis zu empfangen. Und nur wer es empfunden hat, ist der ewigen Größe des Gottesbuches gerecht geworden.

Was so der Inhalt der Heiligen Schrift und der Wandel der Tage zur religiösen Notwendigkeit machten, wurde im Judentum bald auch als religiöse Pflicht erfaßt. Man begriff die Notwendigkeit und befreite sich dadurch gleichsam von ihr. Es war das Verständnis dafür rege, daß „die Gotteslehre kein Erbe sei, das in den Schoß falle", daß man das Ererbte erwerben müsse. Man empfand der Religion gegenüber die Pflichten geistigen Besitzes. Der Wahrheitsgehalt der Schrift galt nicht als dargeboten, sondern er sollte ihr erst abgewonnen, erst errungen werden. Es wurde ein Gebot, das über vieles ging, die Schrift zu erforschen. Forschen, das heißt: etwas weniger als Gegebenes denn als Aufgegebenes ansehen. Damit vereinigt sich keine Starrheit, kein Zwang, keine Gebundenheit, keine Unveränderlichkeit der Überlieferung. Der bloße Autoritätsglaube ist damit ausgeschlossen. Die Pflicht des Forschens gebietet das Weiterdenken und Fortschreiten. Sie macht das Ende immer wieder zum Anfang, die Lösung immer wieder zum Vorwurf. Sie hat es im Judentum gefordert und bewirkt, daß der überkommene Lehrinhalt nicht als ein fertig Abgeschlossenes übernommen wurde, sondern sich beständig im Bewußtsein der Gemeinde erneute.

Ermöglicht und begünstigt wurde dies schon dadurch, daß im Judentum der Autor fast immer hinter seinem Werke zurücktrat, ja oft geradezu außer Acht gelassen wurde. Wo die Person entscheidet, wo sie im Mittelpunkte steht, kommt es leicht dazu, daß mit ihr alles beendet und das Ziel der Entwickelung ein für allemal erreicht scheint. Gilt aber die Idee alles und ihr gegenüber der, welcher sie verkündet hat, fast nichts, dann ist die Entwickelungsfähigkeit eher gewährt. Allein mehr noch bedeutet in dieser Hinsicht die Form der Bibel, die ganze Beschaffenheit der biblischen

Darstellung. Die Heilige Schrift ist als Ganzes gewissermaßen unausgearbeitet, unbeendet und systemlos, sie gibt nur „Bruchstücke einer großen Konfession". Sie läßt vieles offen, und auch dadurch gebietet sie das Weiterdenken. Was sie bloß andeutet, konnte und mußte weiter ausgeführt werden. Was in ihr zwiespältig schien, mußte man auszugleichen suchen, was sie freigab, auszufüllen trachten. Die Heilige Schrift ist im Judentum das Beständigste und das der Wandlung wie des Wandelns Fähigste. In ihrer Eigenschaft als Kanon ist sie das Element des Beharrens — denn es ist dasselbe Buch, das immer wieder alles religiöse Sinnen und Forschen an sich zieht. Und eben so sehr ist sie der wirksamste Faktor des Fortschritts kraft dessen, was sie dem Glauben ist, vermöge der Erhabenheit ihrer Ideen, durch die ganze Art ihres Stiles. Ein ähnliches gilt von der mündlichen Lehre, welche das von der Bibel geforderte Weiterdenken aufnimmt. Schon in ihrem Begriffe liegt es, wie mit Recht hervorgehoben worden ist, daß sie keinen Abschluß finden kann. Sie konnte niedergeschrieben, aber nicht eingegrenzt werden. Auch sie wirkte fort als ein wichtiges Element der Freiheit und der Entwickelung.

So vermochte man allem Überlieferten, nicht zum mindesten dem Bibelwort, mit einer Selbständigkeit gegenüberzutreten, die in ihrer Kühnheit oft unterschätzt wird. Es ist bewundernswert, wie sicher z. B. die mündliche Lehre alles Niedere in der Bibel dem Höheren unterordnet. Man verglich die biblischen Gebote und wertete sie gegen einander ab. Man bemühte sich umfassende religiöse Grundgedanken festzustellen und fand solche bald in diesem, bald in jenem Worte der Schrift, so in der Forderung der Nächstenliebe oder in der Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen oder in dem frommen Vertrauen auf Gott oder in der durch das Leben betätigten Gotteserkenntnis. Man legte neue Maßstäbe an das heilige Buch und beurteilte es oder kritisierte es auch nicht selten.

Das „ich aber sage euch" das sich ja schon bei den Propheten und Psalmisten vernehmen läßt in dem Worte von der Beschneidung der Lippen und der Herzen, in dem Worte von dem Zerreißen des Herzens und nicht des Gewandes, von dem Opfer der Liebe, das mehr ist als das Opfer des Altars, von dem zerbrochenen Gemüt, das gottgefälliger ist als Farren und Lämmer, von dem Gotteswort, das nicht in Stein gegraben, sondern in die Tafeln des *Herzens geschrieben* ist — diese Selbstgewißheit, in welcher der

Einzelne sein religiöses Empfinden stabiliert, hat späterhin nicht nur in den Evangelien seinen Ausdruck gefunden. Der gleiche Ton klingt deutlich aus dem Talmud hervor: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist: du sollst nicht ehebrechen; ich aber sage euch: wer auch nur die äußerste Ferse eines Weibes ansieht in seinem Gelüste, der ist, als hätte er mit ihr die Ehe gebrochen". „Ihr habt gehört, daß sechshundert und dreizehn Gebote dem Moses verkündet wurden; ich aber sage euch: durchsuchet nicht die Thora, denn so spricht der Ewige zum Hause Israel: suchet mich und ihr werdet leben". „Eure Lehrer zählen es euch auf, was alles die Thora gebietet; ich aber sage euch: Wohltätigkeit und Werke der Liebe sind so viel wert, wie alle Gebote der Thora insgesamt". „Ihr Frommen leget Erschwerungen und Entbehrungen auf euch — habt ihr denn aber nicht genug an dem, was die Thora verboten hat, daß ihr euch noch selbst anderes verbietet?" „Ihr wißt, daß in der Thora gesagt ist: wer gesündigt hat, der bringe ein Opfer, und er sei gesühnt; ich aber sage euch: Gott spricht: der Sünder tue Buße und er ist versöhnt!" „Ihr habt gehört: Gott sucht die Schuld der Väter heim an den Kindern und Kindeskindern. Ist nicht aber nach Moses ein anderer Prophet aufgestanden in Israel und hat das Wort gesprochen: Nur die Seele, die sündigt, stirbt!" Also selbst gegen einen Satz der Zehn Gebote setzte man als maßgebendere Wahrheit ein anderes Bibelwort! Zur Kennzeichnung genügen diese wenigen Beispiele, die sich leicht vermehren lassen; sie zeigen, wie man bald dem einen Ausspruche der Schrift einen anderen siegreich entgegenführt, bald die eigene religiöse Empfindung als souverän hinstellt und durch sie ein altes Wort vertieft und bereichert, bald das Wesen des alliebenden Gottes als höchstes Gesetz anruft. Und das alles ist nicht gelegentliche Äußerung eines Alleinstehenden, sondern in treuer Erinnerung bewahrte Lehre der Männer, welche „die Weisen" waren und auch sich Erleuchtung durch Gott zuschrieben.

Mit welcher Entschiedenheit wurden nicht ferner alle menschlichen und körperlichen Eigenschaften, welche die Sprache der Bibel Gott beizumessen schien, in eine geistige Sphäre erhoben. Wie sehr hat man es nicht auch verstanden, Wesen und Bedeutung der alten Feste, unter immer entschiedenerer Hervorhebung ihres rein sittlichen und religiösen Charakters, neu zu gestalten, hierin *einen Weg* weiterführend, wie ihn die Bücher der Heiligen Schrift *uns noch erkennen lassen.* In welch umfassender Weise hat man

nicht schließlich alte Begriffe veredelt und umgewertet, sie mit höherem oder prägnanterem Inhalt angefüllt. Einige Beispiele mögen dieses letztere noch erläutern: Aus dem Gottesnamen, der in der Bibel am häufigsten vorkommt, begann man die Betonung „der Allbarmherzige" herauszuhören; überall, wo er gebraucht wird, erfuhr man von der Alliebe des Herrn. Man konnte fast jedes Satzes entraten, der von dieser göttlichen Eigenschaft sprach, schon jener Name kündete es auf jedem Blatte der Schrift, daß wie ein Vater seiner Kinder sich erbarmt, so Gott sich seiner Menschenkinder erbarme, daß er auch im Zorn der Liebe nicht vergesse. In dem Ausdruck der Bibel, der von Hause aus die Gerechtigkeit benennt, wurde die Bedeutung der Güte und der Billigkeit gefunden, die der Gerechtigkeit ihr Maß geben sollen, um sie zur menschlichen Gerechtigkeit zu machen, und schließlich wurde diese strenge Tugend in ihrem Begriffe zur Mildtätigkeit. Wenn die Bibel ihr Wort an den Menschen schlechthin richtet, so entdeckte man darin in gehaltvoller Kürze die Rede vom wahren Menschentum, das alle Vorzüge der Geburt, alle Besonderheiten der Abkunft überbrückt, so daß „ein Heide, der nach der Thora trachtet, so hoch stehen könne wie der Hohepriester in Israel". Wenn der Psalm von der Vernichtung der „Sünder" redet, so wurde der Charakter des betreffenden Wortes derart gefaßt, daß es von der Vernichtung der „Sünden" spricht. Nicht der Böse, sondern das Böse wird verdammt. „Mögen die Sünden von der Erde schwinden, und es wird Frevler nicht mehr geben".

Nicht minder groß ist die Frische und Selbständigkeit, mit der auch weiterhin, im späteren Judentum, das Denken und das Empfinden dem Überlieferten gegenübertreten. Es ist nur nötig, einen Blick zu werfen in die Werke eines Mannes von der unbeugsamen Glaubensfestigkeit des Maimonides, der dennoch bereit war, auch die aristotelische Weltewigkeit, wenn anders sie bewiesen würde, mit seinem biblischen Monotheismus zu vereinen. Und die ganze Religionsphilosophie, die ganze Geschichte der Bibelerklärung zeugt von der gleichen Unabhängigkeit des religiösen Standpunkts.

Besonders das Mittelalter hat diese Freiheit, wie z. B. der berühmte Streitbrief des Prophiat Duran zeigt, als einen charakteristischen, wesentlichen Vorzug des Judentums empfunden. Tatsächlich sind in ihm die Elemente der Selbständigkeit, die Faktoren des Fortschritts so beträchtlich und lebendig, wie wohl in keinem *anderen Bekenntnis*. Alle die Elemente der Autorität enthalten,

wie gezeigt, zugleich die bestimmten Voraussetzungen weiterer Entwickelung. Auf keines ihrer Zeitalter nagelt sich die Religion fest, um mit ihm völlig abzuschließen. Sie ist nie ganz fertig. Das Ideal ist für sie nichts Vollendetes und nichts schon Gegebenes, sondern ein Ziel, eine Aufgabe, die in stetem Ringen um die Wahrheit zu lösen ist. Bibel, mündliche Lehre, die Religionsphilosophie, die Mystik, die fromme Dichtung und die Sittenlehre des Mittelalters, die Bestrebungen der neuen Zeit, — sie bilden die fortlaufende Reihe dieser immer wieder aufgenommenen Gedankenarbeit. Die alte Offenbarung wurde immer wieder zur neuen, die Religion erfuhr ihre stete Renaissance.

Nur seltene Zeiten, nur Übergangsperioden sind es im Judentum, die unter einer Bürde religiöser Vergangenheit seufzten. Man war sich freudig dessen bewußt, eine unvergleichliche Geschichte mit all dem Segen, den sie in sich birgt, zu besitzen; man sah auf Jahrhunderte göttlichen Waltens zurück, dadurch erhoben und getröstet. Aber eine eigentliche religiöse Vergangenheit, im Gegensatz zum Glauben der Gegenwart, wurde kaum je empfunden. Die religiöse Wahrheit war nie die Wahrheit von ehegestern. Es gibt im Judentum kein Zeitalter, das nicht die innige, feste Überzeugung in sich getragen hätte, sein selbständiges, eigenes religiöses Dasein zu haben, lebendigste Wirklichkeit in der Religion zu besitzen. Alle die Männer, die in der Entwickelung des religiösen Denkens neue Wege betreten haben, blieben von der unerschütterlichen Gewißheit erfüllt, eben damit auf dem sicheren Boden des Judentums zu stehen. Bei einem Blick in die religiöse Litteratur des Judentums drängt sich weniges so sehr auf, wie diese ihre Vergangenheitslosigkeit. Der unselige Zwiespalt zwischen der alten Überlieferung und dem neuen Begreifen, dieser Gegensatz, der anderwärts so viele Jahrhunderte gequält hat, ist im Judentum so gut wie garnicht vorhanden. Die alte und die neue Lehre waren eins, da es Recht sowohl wie Pflicht war, die überlieferte Wahrheit immer wieder zur Gegenwart zu machen.

Es hat Pausen in der Entwickelung gegeben, müde Zeiten, wo sie lange still stand, Zeiten auch des trägen Rückschrittes. Neben bedeutenden Persönlichkeiten, die vorwärts weisen, finden sich Männer, die ihre Religion nicht erfassen. Nichts leichter, als in irgend einer Epoche des Judentums, in irgend einer seiner Urkunden etwas zu erspüren, was von dem Aufstieg zum Ideal abweicht. Gegen das Judentum und gegen seine Entwickelung ist

damit nichts dargetan, wenn nur der gerade Weg weiterging, wenn nur das Niedrige überholt, das Minderwertige überwunden wurde. Das Judentum hat sich immer wieder entdeckt und seinen Weg gefunden. Die Renaissance blieb nie aus, die Entwickelung setzte sich stetig fort. Die alte Kraft erwachte und in dem alten Glauben wurde der neue erlebt. Von manchen Völkern und Gemeinschaften ist gesagt worden, sie hätten eine so große Vergangenheit, daß sie eine Zukunft nicht mehr haben könnten. Auf die israelitische Religion und ihre Bekenner hätte dieses Urteil, wenn anders es gegenüber einer Religion überhaupt statthaft wäre, schon darum keine Anwendung, weil in ihr der Geschichtsbesitz sich stets zur Gegenwart verjüngte. Die alten Propheten gingen, in stets neuem Genius wiedererwachend, von Geschlecht zu Geschlecht durch die religiöse Welt des Judentums.

# Die prophetische Religion und die Glaubensgemeinde.

Das Wesen der Religion kann man nur an dem religiösen Genie erforschen, ganz wie das Wesen der Kunst in den großen Künstlern und ihren Werken faßlich wird. Wenn wir das Judentum begreifen wollen, müssen wir daher seine Propheten verstehen lernen. Es ist umsomehr erforderlich, als Israel das geworden ist, was seine Propheten aus ihm durch jahrhundertelanges Ringen gemacht haben. Sie haben ihm seine Richtung gegeben, der es zwar oft fremd zu werden versuchte, in die es aber immer wieder zurückkehrte. Sie haben die Seelen geprägt. Die Lehre der Propheten und das, was durch die geschichtliche Entwickelung zur anerkannten Wahrheit, zur Sache der Gesamtheit, zu ihrer Lebensbestimmung geworden ist, ist ein nnd dasselbe. Und was aus einem Kampfe siegreich hervorgeht, welcher Menschenalter hindurch um Sein oder Nichtsein geführt worden ist, dem hat die Geschichte das Wesensmerkmal aufgedrückt. Was den Propheten eigentümlich war, ist dem Judentum wesentlich geblieben.

Bezeichnend ist für die Propheten Israels vor allem der intuitive, praktische Charakter ihrer Erkenntnisse. Ihre Gedanken entsteigen, um ein Wort Vauvenargues' zu gebrauchen, dem Herzen. Les grandes pensées viennent du coeur. Keine Philosophie und keine Theologie wollen sie bieten, weder um eine scharfsinnige Beweisführung noch um eine gelehrte Lösung religiöser Probleme ist es ihnen zu tun. Nichts ist das Ergebnis irgend welcher Forschung. Sie wollen nicht ergründen, welches die ersten Bedingungen alles Seins, die letzten Prinzipien alles Geschehens sind; jede Spekulation liegt ihnen unsagbar fern. Sie haben überhaupt keine vorgenommenen Aufgaben des Denkens, keine vorgesetzten Ziele des Nachsinnens. Ein sittlicher Zwang macht sie denken, ein Gewissensdruck heißt sie sprechen; die unwiderstehliche Wahrheit überwindet sie. Das gibt ihnen etwas Natürliches; alles Absichtliche und Reflektierte bleibt ihnen fern. Nicht sie reden, sondern eine höhere, übermächtige Gewalt redet in ihnen. „Was in mir ist, pocht in mir, zerspringen wollen die *Wände meines Herzens*, mir tobt mein Herz, ich kann nicht

schweigen." „Du hast mich überredet, o Gott, und ich mußte überredet werden; du hast mich erfaßt und überwältigtest mich... Und dachte ich, ich will des Wortes des Herrn nicht mehr gedenken; ich will nicht mehr reden in seinem Namen, da ward es in meinem Innern wie loderndes Feuer, eingeschlossen in meinen Gebeinen. Ich mühte mich ab, es auszuhalten, aber ich vermochte es nicht." Sie sprechen, weil sie sprechen müssen, und darum lassen sie so überzeugend und so innig die Sprache des religiösen Gemüts vernehmen. Gott gab es ihnen zu sagen.

Deshalb ist ihnen ihre Prophetie auch so durchaus selbstverständlich: „Gott, der Herr, spricht, wer sollte nicht weissagen?" „Gott hat mich hinter der Herde weggenommen, und Gott hat zu mir gesprochen: „gehe hin und weissage über mein Volk Israel." „Ich bin voll des Geistes Gottes in Macht, in Recht und in Kraft, daß ich Jakob seine Missetaten, Israel seine Sünden kund tun muß." Alles, was sie aussprechen, hat Gott zu ihnen und in ihnen gesprochen; es ist ein spontanes, innerliches Erfassen, tiefste religiöse Erfahrung. Worin diese besteht, ist nicht zu erläutern und nicht auseinanderzusetzen. Könnten wir es definieren, so wäre es eben nicht das, was es ist, so wäre es keine prophetische Offenbarung. Das Genie, das Göttliche ist undefinierbar.

Nichts ist darum ins Allgemeine verflüchtigt, alles ist wirklich, persönlich und bestimmt, persönlich oft bis zur Härte, bestimmt oft bis zur kantigsten Schroffheit. Man merkt es den Propheten an, wie sie, im Ringen mit sich, um den Ausdruck ringen, wie sie mit der Sprache kämpfen, damit das Unaussprechliche aussprechbar werde; die Fülle des Inhalts scheint sie oft zu erdrücken. Aber nie suchen sie einen Ausdruck etwa zu erklären oder zu rechtfertigen, nie empfinden sie ein Bedürfnis nach einer begrifflichen Auseinanderlegung und Feststellung. Am ehesten noch scheint ihnen ein Sinnbild mit seinem Gleichnis die Antwort zu gewähren.

Mit völliger Gleichgültigkeit stehen sie daher dem überlieferten Worte gegenüber, mochte es auch das Heiligste bezeichnen, mit unverhohlenem Widerwillen der Phrase, die alles verstanden zu haben meint, wenn sie es unter die tönende Benennung einordnet. „Ich bin kein Prophet", ruft der Prophet Amos, im Zorn darüber, daß die Leute ihn begriffen haben wollen, wenn sie nur sagen können, er sei ein Prophet. Mit welchem Ingrimm wendet sich nicht Jeremias gegen das Wort vom Tempel des Herrn, gegen das Wort von der Bundeslade, vom Auszug aus Ägypten, Worte,

die ihm im Munde des Volkes wie gesprochene Götzen sind, Götzen, fast schlimmer und gefährlicher als die aus Holz und Stein. Die Propheten begnügen sich mit keinem Begriff und schwören auf keinen Begriff, sie hassen jegliche Redensart und jegliche Deklamation, alles, was schon fertig zu sein scheint. Dadurch sind sie so unvergleichlich mehr als ihre Reden; größer als ihr Wort ist die Persönlichkeit, die hinter dem Worte steht, der Geist, der in dem Worte seinen Ausdruck sucht.

Die Erkenntnis Gottes ist so für die Propheten nicht das Schlußglied einer Gedankenreihe, nicht das Ergebnis einer Verstandeserwägung. Sie fühlen Gott, da sie es empfinden, was Gott ihnen ist. Und daher ist er ihnen so durchaus sicher, so unanzweifelbar gewiß. Einen Gottesbeweis zu geben, würde ihnen ein Zeichen völligen Unglaubens, eine Bekundung der Gottverlorenheit und Gottverlassenheit gewesen sein. Das Dasein Gottes und das göttliche Walten erst darzutun, liegt ihnen so fern, wie wenn sie sich selber, ihr eigenes Lebensbewußtsein durch Gründe erst hätten beweisen sollen. Die Religion ist ihnen ein Teil, ja der innerste Kern ihres eigenen Daseins, nichts Äußerliches und nichts Hinzugekommenes, nichts Erworbenes und nichts Gelerntes. Sie ist Leben vom Leben der Seele und als das außer den Bereich jeder Kontroverse gestellt. Immer wieder wird es betont: sie wohnt im Herzen, sie ist die innerste Natur des Menschen. Und das ist den folgenden Geschlechtern in Wesen und Seele übergegangen. In manchen Psalmen, im Buche Hiob, im Buche Kohelet und an so manchen Stellen des Talmuds sind Worte der Verneinung gesprochen, wie sie der Atheismus nicht entschiedener gefunden hat; die Widersprüche und Unbegreiflichkeiten, die Rätsel und Mißklänge des Menschenschicksals werden in ihrer ganzen quälenden und verletzenden Schärfe aufgedeckt. Aber das alles etwa gegen Gott und die sittliche Weltordnung, gegen die Religion zu kehren, ist für die Männer, die jenes gesprochen, ein unvollziehbarer Gedanke, ganz so unvollziehbar, wie daß sie sich selber verwerfen sollten.

Weil es von Anfang an feststand, daß die Religion ihre Sicherheit und ihre Rechtfertigung in sich trage und von jeder fremden Stütze unabhängig sei, darum vermochte sie so unerschütterlich fest im Herzen zu wurzeln. Die Propheten wollen nur das sagen, was sie selber erfahren, was Gott ihnen allezeit *ist*, und dieses können sie dafür aus der unüberwindlichen Gewißheit

des klaren Gefühls heraus sagen. Sie haben die Kraft, diese ihre seelische Sicherheit allen vermeintlichen Tatsachen entgegenzusetzen und gegenüber aller scheinbaren Wirklichkeit mit der machtvollen Paradoxie der Glaubenszuversicht ihr „und dennoch" zu sprechen; sie haben die Menschen gelehrt dieses „und dennoch" mit dem Leben zu besiegeln. „Sie sollen sich nach dir umwenden, du aber sollst dich nicht nach ihnen umwenden". Damit haben sie der Religion die sieghafte Selbständigkeit, das Offenbarungsgepräge gegeben.

Hiermit hängt auch der praktische, sittliche Charakter zusammen, der die Reden der Propheten kennzeichnet und der im Judentum maßgebend geblieben ist: nicht sowohl was Gott an sich ist, als vielmehr was er *für den Menschen* bedeutet, was er *für die Welt* ist, wollen sie ja erzählen. Sie analysieren nicht die Natur Gottes und ebenso wenig die Natur des Menschen. Die menschliche Willensfreiheit, die Verantwortlichkeit und das Gewissen sind ihnen, als Prinzip ihrer seelischen Erfahrung und ihrer sittlichen Forderung, gleicherweise selbstverständlich wie das göttliche Dasein und die göttliche Heiligkeit. Sie wollen kein Weltproblem lösen, sondern nur das Verhältnis Gottes zur Welt, die göttliche Güte und den göttlichen Willen, kund tun. Sie wollen kein seelisches Problem beantworten, sondern nur von dem Verhältnis der Seele zu Gott, von dem Menschenadel, der Menschenpflicht und der Menschenhoffnung sprechen.

Gottes Wesen begreifen, das heißt: wissen, daß er gerecht und unbestechlich, barmherzig, gnädig und langmütig ist, wissen, daß was er tut, wohlgetan ist, wissen, daß er den Menschen zur Tugend bestimmt hat. Nur wer Gott erkennt, vermag so den Menschen zu begreifen. Denn diesen ergründen, das heißt: einsehen, was er vor Gott und für Gott ist, was er nach dem Willen Gottes sein soll, einsehen, daß er geschaffen ist, um gut und edel und glücklich zu sein, heilig wie sein Vater im Himmel. Je mehr wir von Gott erfahren, desto mehr vermögen wir den Menschen zu verstehen, desto mehr lernen wir wahre Menschen zu sein. Was Gott sagt und was Gott will, ist das, was für den Menschen gut ist; *die Wege Gottes sind die Wege, die der Mensch gehen soll.* Auf diesen allein werden wir zu Gott hingeführt; nur in der rechten Tat erschließt sich das Wesen Gottes. Tue deine Pflicht, dann weißt du, wer Gott ist. Je aufrichtiger wir wahre Menschen sein wollen, desto besser erkennen wir also wiederum Gott, und das ist das reinste und klarste Begreifen, das wir von Gott gewinnen

können, dasjenige, das wir gewinnen sollen. „Auf allen deinen Wegen erkenne ihn".

Gott suchen, das ist: nach Gutem streben; Gott finden, das ist: Gutes tun. Von Gott wissen und das Rechte üben sind gleichbedeutende Begriffe. „Suchet Gott, so werdet ihr leben; suchet das Gute, dann werdet ihr leben". „Kehre um zu deinem Gotte: wahre Liebe und Recht, und hoffe auf deinen Gott beständig". „Dein Vater übte Gebühr und Billigkeit, er half den Armen und Dürftigen zu ihrem Recht. Heißt nicht das: mich erkennen, ist der Spruch des Ewigen." Die beste Einsicht ist so die Tugend, da durch sie die Erkenntnis Gottes gegeben wird. „Die Hauptsache der Weisheit ist die Gottesfurcht". „So spricht der Ewige: des rühme sich, wer sich rühmen mag, zu begreifen und mich zu erkennen, daß ich, der Ewige, Liebe, Recht und Gerechtigkeit übe auf Erden, und daß ich an denen mein Wohlgefallen habe, ist der Spruch des Ewigen". „Sie werden nichts Böses und Verderbliches tun auf meinem ganzen heiligen Berge, denn es wird das Land voll sein von der Erkenntnis Gottes, wie die Wasser den Meeresgrund bedecken".

Das ist zu allen Zeiten Anfang und Ende und Inbegriff der jüdischen Religion geblieben; es ist zum sicheren Besitz der Glaubensgemeinschaft geworden. Weise ist, wer in den Wegen Gottes wandelt, wer das Gute tut, so wiederholt es im Judentum die Überzeugung aller Jahrhunderte. Religion und Leben werden damit aufs innigste verbunden, die Religion, welche bewiesen werden soll durch das Leben, das Leben, welches geweiht werden soll durch die Religion. Diese wird zur Erde herabgeführt, jenes zu göttlichem Inhalt erhöht. Dem Zwiespalt zwischen Glauben und Tun ist damit der Boden genommen: keine Frömmigkeit gibt es als die, welche durch die Lebensführung bewährt wird; keine Lebensführung kann gelten als die, in welcher sich die Religion verwirklicht.

Diese ist hierdurch auch aller Mystik und allem Geheimwerk entzogen. Die Gedanken Gottes sind unergründlich, sie sind erhaben über die Gedanken des Menschen, wie der Himmel hoch ist über der Erde. Aber die Gebote Gottes sind nicht entfernt und nicht verborgen, sie sind gerade und sind lauter; die Zuversicht auf Gott ist sicher und gewiß. Für den Frommen gibt es kein Rätsel und kein Dunkel, da er weiß, was er tun soll; ihm ist das Kommende klar, da er seine Pflicht kennt, die der morgende Tag ihm bringen

kann. Die Zukunft ist ihm erschlossen; denn er begreift, was allezeit Gott ihm ist und Gott von ihm will. Der Weg, den er gehen wird, liegt durch das Licht der Religion erhellt deutlich vor ihm, denn es ist der Weg, den er gehen soll, der Weg, der ihm verheißen ist. „Die den Herrn suchen, wissen alles". So gibt es nur eine menschliche Heiligkeit, nur eine Gottesnähe: die, welche durch die rechte Tat erreicht wird.

Es ist bemerkenswert, wie entschieden der Religion hier der ihr besondere eigentümliche Charakter gewahrt wird. Nicht eine neue Weltanschauung, sondern ein neues religiöses Leben soll geschaffen und durchgesetzt werden. Unter den Leistungen der Propheten ist es die unwesentlichste nicht und nicht die geringste, daß sie die Religion rein als Religion gefaßt haben, sie von jedem fremden Stoff, von aller naturphilosophischen, metaphysischen oder mystischen Beimischung freizuhalten verstanden. Man möchte fast sagen: nicht sowohl der Monotheismus macht die weltgeschichtliche Bedeutung der Bibel aus als vielmehr seine rein religiöse Begründung. Alles, was metaphysische Frage werden könnte und in die Unbestimmtheit der Spekulation oder der Geheimlehre fortzuführen droht, wird auf dem festen Boden des sittlichen Empfindens und des religiösen Lebens sichergestellt. Die Fragen der Überweltlichkeit setzen sich um in Gewißheit des Gemütes, in Forderungen des Gewissens. Weder wird das All mit den Gründen seiner Erscheinungen begrifflich erklärt, noch wird es mythisch gedeutet, sondern ausschließlich religiös beurteilt. Auch auf dem Platze des aufbauenden Begriffes und des dichtenden Mythus stehen die frommen Mahnungen und die tröstliche Zuversicht. Dies sind die Schranken des Propheten, aber es sind die Schranken, die den Meister machen.

Wie Gott Himmel und Erde geschaffen hat, ist für den Propheten gleichgültig oder zum mindesten eine Frage von geringerer Wichtigkeit. Von Wert ist es nur, zu wissen, was Gottes Walten für die Welt bedeutet, und was, da es einen alliebenden Gott gibt, die Welt vermöge dessen sein muß. Das siebenmal wiederholte Wort des Schöpfungsberichtes: „Gott sah, daß es gut sei" läßt nicht mißverstehen, welche Erkenntnis als die entscheidende angesehen wird. Wie die Unsterblichkeit aufzufassen sei, bleibt dem Sinnen und Wünschen der Propheten durchaus abseits. So sehr ihnen das Fortleben der Seele als Tatsache unzweifelhaft ist, so nehmen sie doch gegenüber allen Vorstellungen, die dasselbe näher zu schildern sich unterfangen, eine zurückhaltende, abweisende Stel-

lung ein; sie weichen diesen Gedankengängen aus, um jede Verquickung mit malenden Jenseitsphantasieen zu vermeiden. Ebenso haben sie sich aber der entgegengesetzten Gefahr zu entheben gewußt. Es ist die Gefahr einer begrifflichen Versteinerung, in die zumal die Darlegung der göttlichen Einheit und der göttlichen Eigenschaften leicht gerät, indem sie das Göttliche zu einem bloßen Sammelbegriff idealer Beschaffenheit werden läßt und so für den religiösen Zusammenhang mit Gott die wissensmäßige Erforschung der göttlichen Vollkommenheit einsetzt, die Religion durch das Denken über die Religion abtut. Die Propheten halten daran fest, daß sie nur davon Zeugnis ablegen, wovon ihre Seele zeugen kann, von dem, was die göttliche Wesenheit in rein religiöser Hinsicht ist, was sie für jedwedes Menschenleben bedeutet.

Schon in der Art zeigt es sich, wie die Einheit Gottes aufgewiesen wird. Es liegt den Propheten fern, etwa aus dem Zusammenhang der Naturkräfte logisch die Existenz einer ersten Ursache abzufolgern. Wohl aber wird ihnen die göttliche Einheit unerschütterlich gewiß durch die innere Erfahrung, daß es nur *eine* Gerechtigkeit, *eine* Heiligkeit gibt. Gott ist der Einzige, weil er der Heilige ist. Die Überzeugung von der Einzigkeit Gottes hat so im religiösen Bewußtsein ihre Wurzelkraft. Und deshalb werden religiöse Folgerungen aus ihr gezogen. Gott ist einzig, darum „sollst du ihn lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzem Vermögen." Er ist „der Gott im Himmel oben und auf Erden unten, keiner sonst, darum sollst du seine Satzungen und seine Gebote beobachten."

Die göttlichen Eigenschaften sind in gleicher Weise gefaßt, nicht begrifflich ausgebaut, sondern zu bestimmter sittlicher Forderung, zu immer neuer Kräftigung des Vertrauens verlebendigt. So die Allmacht Gottes: Gott ist der Herr aller Menschen, darum sollen wir auch den Fremdling lieben. Gott hat Himmel und Erde geschaffen; so vermag er denn auch Treue in Ewigkeit zu wahren, Recht zu schaffen den Gedrückten, Brot zu geben den Hungrigen, zu lösen die Bande der Gefesselten. Er ist es, der das All ins Dasein gerufen hat; das Volk, das zuerst und allein ihn erkannt, ist daher berufen „zum Bunde der Völker, zum Lichte der Nationen". Ebenso wird die Ewigkeit auf den Grund der Religion gestellt. Von Ewigkeit zu Ewigkeit ist Gott, darum ist er uns Zuflucht für und für. Gott war und ist und wird sein, so wird er denn immer seinem Volke Kraft geben, er wird sein Volk

mit Frieden segnen. Gott ist unvergänglich; deshalb darf die Hoffnung auf seine Gerechtigkeit nie verzweifeln, sie wird nie zu schanden werden. Von den sonstigen göttlichen Eigenschaften gilt dasselbe; ihnen allen, auch denen, bei welchen die Gefahr philosophischer Spekulation sehr nahe liegt, ist der religiöse Charakter gewahrt. Mit sicherer Entschiedenheit hütet ihn auch die mündliche Lehre, indem sie das Problem besonders auf den Boden ethischer Forderung führt: „Du sagst: Gott ist barmherzig und gnädig; wohlan, so sei auch du barmherzig, tue Gutes selbstlos und wo du kannst. Du nennst Gott gerecht, so sei auch du gerecht. Du weißt: Gott ist voller Liebe in allem, was er tut; so sei denn auch du an Liebe reich."

Auf diesem klaren Wege ist das Judentum geblieben. Wie für jeden Zwiespalt zwischen Glauben und Leben die Trefflinie fehlt, ebenso daher für den Kampf zwischen Glauben und Wissen. War sie dort aufgehoben, weil die Religion durch das Leben dargetan werden soll, so ist sie hier nicht vorhanden, weil durch das Wissen die Religion nicht bewiesen zu werden vermag. Die Religion lehnt es ab, sich irgend einem Wissen einzugliedern oder dauernd mit ihm zu verbinden, und deshalb kann sie auch durch keines in Frage gestellt werden. Da sie sich auf kein Philosophem und keinen Lehrsatz stützt, so kann auch keiner sie untergraben. Ihre Selbständigkeit bleibt gewahrt, und sie ist daher unangreifbar für alle Wandlungen der denkenden Erkenntnis. Bezeichnend ist, daß das astronomische Weltbild der neuen Zeit ohne jeden Einspruch, ja selbst ohne jede Empfindung einer Gegensätzlichkeit im Judentum aufgenommen worden ist. Man sah die alten Systeme ohne jede Erschütterung fallen; denn man hatte sich für keines haftbar gemacht. Die Religion blieb Religion, das ist das Geheimnis ihrer Unabhängigkeit. Es ist das Werk und Erbe der Propheten.

In allen ihren Zügen zeigt es die israelitische Religion, daß sie eine prophetische Schöpfung ist, daß nicht der Begriff in seiner Bedeutung, sondern der Mensch in seinem Eigenwert ihren Charakter ausmacht. Die religiösen Denkmale der Bibel sind, so sehr in ihnen der Autor völlig hinter seinem Werke zurücktritt, nicht eigentlich Bücher, sondern Bekenntnisse, Zeugnisse individuellen religiösen Lebens, Offenbarungen bestimmter Persönlichkeit. In ihnen ward ein Stil der Religion geschaffen, aber wenn irgendwo gilt es hier, daß der Stil der Mensch ist. Wer dieser Mensch war, wird oft wenig beachtet, aber wo immer und wie immer persönlichste Persönlichkeit

hervorleuchten kann, tritt sie hier hervor. Daher ist die Bibel so fragmentarisch, so undogmatisch und systemlos; keine Schlußreihe und kein Ergebniskausweis verknüpfen die einzelnen Glieder, keine fertigen Formeln schließen zusammen; sie ist so systemlos, wie eben der Mensch es ist. Daher ist sie auch so unabgeschlossen, so fragenreich und übriglassend; manches ist nur angedeutet, anderes nur gelegentlich ausgesprochen, dieses oder jenes scheint ganz zu fehlen; sie ist so unabgeschlossen, wie eben der rechte Mensch es ist. Daher hat sie auch ihren unzerlegbaren Rest, ein Etwas, das nicht ausgebreitet und nicht in Sätzen eingefangen werden kann, das nur in heiliger Scheu zu erfassen und zu empfinden ist, wie jene Musik, die kein Ohr vernommen. Es ist der über alles Wissen und allen Witz erhabene Rest, worin jeder wahre Mensch sein innerstes Persönliches hat. Daher hat sie schließlich ihre dauernde Frische und ihre Jugend, etwas Unverwelkbares und Unvergängliches, ein immer Neues, das jeder Zeit zum Erlebnis wird; denn „die Menschheit schreitet immer fort, und der Mensch bleibt immer derselbe".

Die Religion der Bibel ist so gewissermaßen mehr als die Bibel, das Judentum mehr als seine religiösen Denkmale. Die Worte der Schrift, und wie sie, auch die Worte der mündlichen Lehre, lassen gleichsam Stimmen aus einer großen Fuge vernehmen, oder um mit dem, was Goethe von seinem Lebenswerk aussagte, zu sprechen, „Bruchstücke einer großen Konfession". Aber unter dem allen liegt die ganze Fuge, das ganze Bekenntnis: die Religion. Wer hören will und hören kann, hört auch sie. Man hat die Bibel noch nicht verstanden, wenn man Sätze zusammensucht und neben einander stellt. Nicht Worte sind zu erklären, nicht Sätze auszulegen, sondern Menschen zu begreifen. Darum bleiben manche Bibelerklärungen, um von der Auffassung der mündlichen Lehre ganz zu schweigen, der Bibel unsagbar fern, weil sie ihr gegenüberstehen, als wäre sie nur eine Sammlung von Schriften zur Übung von Grammatik und Philologie. An das Beste in ihr führen kein Scharfsinn und keine Belesenheit und auch keine Formel heran, sondern nur die Ehrfurcht und die Liebe.

In gewissem Sinne ist die Bibel und ist das Judentum wortarm; sie sind oft, wie die Heilige Schrift es von Moses sagt, „schwerer Zunge und verschlossener Lippen". Nicht durch das, was sie sprechen, erhalten sie ihre volle Bedeutung. Das Beste im Judentum sind, weit mehr noch als die Lehren, die lebendigen Menschen.

Wo die moderne Neigung herrscht, mit dem Rechenstifte den Wert einer Religion zu ermitteln, dort wird man dem Judentum und der Bibel kaum gerecht werden können. Diese spricht nicht zu drei Dutzenden von dem Vater im Himmel, und jenes redet nicht zu hundert Malen von Gottes Güte und Liebe. Sie tragen mehr im Herzen als auf den Lippen und finden darum geringe Gnade vor den Meistern der Zahl, den Arithmetikern der Religion.

Das Judentum hat sich nie im Worte erschöpft. Zu manchen Zeiten — und es waren nicht die schlechtesten — wurde in jedem Schriftwort ein religiöser Inhalt, oft ein ganz außergewöhnlicher Inhalt gefunden; aber der Besitz des Wortes bürgte noch nicht für einen religiösen Besitz. Hierin hat die immer wieder erwachende Renaissance, die das Judentum aufweist, ihre tiefe Wurzel. Der Begriff, das Wort, der Satz ist schulmäßig zu überliefern, aber mit dem Persönlichen, mit dem Menschen muß eine innerliche Berührung und Verbindung statthaben; das Persönliche muß in der Seele wie durch eine seelische Wiedergeburt neu erstehen. Jedes System ist unduldsam und macht unduldsam, weil es selbstgerecht und selbstzufrieden macht — aus dem Kreise der Systematiker sind ja die härtesten Inquisitoren hervorgegangen. Es stellt den Blick in feste Entfernung ein und scheidet als abgegrenzter Besitz, in dem die Grenze leicht zur Enge wird, von allem anderen ab; es beschränkt damit die lebendige Gestaltung der eigenen Wahrheit. Dagegen besitzt die prophetische Rede, als lebendiges persönliches Bekenntnis, das nicht durch Linien zu umziehen ist, eine gewisse Weite und Unabsehbarkeit, eine nicht voraus zu bestimmende Freiheit, die den Keim der Erweckung und Entwickelung in sich trägt und das Erfordernis zeugt, immer wieder zum Leben der Gegenwart zu werden.

Jede wahre Persönlichkeit wird zur Geschichte. Mit keinem Propheten schließt das Werk der Religion ausdrücklich ab; dies ist in der ganzen Erscheinung des israelitischen Prophetismus gegeben. Bezeichnend ist es schon, daß Israel nicht „den Propheten", sondern „die Propheten" hat. Das ist ein wesentlicher Unterschied gegen andere Religionen, die in dem einen Gotama Buddha, in dem einen Zarathustra, in dem einen Muhammed ihren Prophetismus beginnen und enden sehen und deren wichtigste Entwickelung so bereits am Anfang wieder aufhört. In Israel folgt auf den Meister der Zug der Meister, auf den Großen die Reihe der Ebenbürtigen. Keiner gibt das Ganze, und keiner stellt das

Ganze dar. Die Fülle der Religion ist in keinem Einzelnen, auch nicht einmal in mehreren befaßt. Auf Vollständigkeit und Vollkommenheit kann höchstens ein System Anspruch erheben wollen, aber nie ein Mensch. Der ganze Inhalt des Judentums liegt, wie bereits gezeigt, erst in seiner unbeendeten, unendlichen Geschichte.

Aber die ganz unvergleichliche Bedeutung der Propheten und fast jedes Einzelnen unter ihnen bleibt damit doch bestehen. Sie sind zwar nicht Mittler des Heiles, doch Mittler der religiösen Wahrheit, Träger der Offenbarung. Sie stellen in der Religion das klassische Zeitalter dar, das immer wieder fruchtbar werden kann und werden soll. Was sie geleistet haben, ist, wie bereits gesagt, nie zu einer überwundenen Stufe oder auch nur zur Vergangenheit geworden, und kann nie dazu werden. Auch wir sehen zu ihnen empor. Seit sie über die Erde gegangen, ist jedes Erleben der Religion ein *Wiedererleben* dessen, was jene Männer erfahren haben. Sie haben gefunden; und wer nach ihnen kommt, kann nur wiederfinden. Von dem Augenblicke an, wo das Genie aufgetreten ist, gibt es fast nur Schüler und Aneignende. Man kann die alte Entdeckung in neuen Formen wiederentdecken, aber was daran lebendig ist, ist der alte Geist, und was daran neu ist, zeugt von der siegreichen Lebenskraft jenes ersten Vollbringens.

Ob die Propheten mit vollem Bewußtsein das alles bei ihren Worten gedacht haben, was wir dabei denken, denken können und sollen, ist eine Frage von geringem Belang. Denn das ist gerade die Macht des Genius in seiner Gestaltungskraft, daß er, fast unbewußt, Wahrheiten schafft, die weiter tragen, als er selbst wohl zuerst gemeint hatte. Was ihm ein endliches Bild war, kann uns zum ewigen Symbol werden, uns vielgestaltig, was ihm eindeutig war. Das unterscheidet das schöpferische Genie von dem sammelnden Talent. Auch hierin offenbart es sich wieder, daß die Propheten mehr sind, als ihr Wort. Vielleicht erscheint dies, und manches andere hier, apologetisch. Aber man versuche es einmal, über gewisse Tatsachen anders als apologetisch zu sprechen. So manches *verstehen* heißt: es *bewundern*.

Was die Religion der Propheten aufweist, blieb dem Judentum eigen; wir finden hier die bestimmenden Elemente seines Wesens. Charakteristische Grenzlinien lassen sich ziehen. Das Judentum ist eine Religion, die ihre Bewährung im *Leben* sucht und in der sicheren Klarheit des Lebens auch ihre letzte und höchste Vollendung findet. Selbst die erhabenste Wahrheit schließt kein

Geheimnis und keine Mystik in sich, es sei denn die Tiefe, die allem Göttlichen und allem Seelischen zukommt. Hieraus folgt, daß ein Gegensatz zwischen Innen- und Außenstehenden, zwischen Eingeweihten und Profanen, zwischen Gläubigen ersten und zweiten Grades im Judentum nicht statthaben kann. Überall, wo in besonderen außergewöhnlichen seelischen Vorgängen, in überschwenglichen Erfahrungen, in einer übernatürlichen Verbindung mit Gott sich eine exklusive Religion, eine eigentlichste Heiligkeit kund tun will, wird die Glaubensgemeinde in zwei Abteilungen geschieden. Vor denen, welche die alltägliche Stufe der Frömmigkeit einnehmen, stehen abgesondert die Auserkorenen, welche die wahre Gottesnähe genießen. Es spricht sich schon darin aus, daß sich dort immer, in dieser oder jener Form, ein Mönchtum, ein innerer Ordenskreis bildet, von der Laienwelt abgehoben, durch das Privilegium des religiösen Lebens ausgezeichnet. So ist es im Buddhismus geschehen, so mehr oder minder im Platonismus und in den Geheimkulten der griechischen Welt, so im Katholizismus, so gewissen Sinnes im Pietismus und auch dort, wo im Judentum zu alter und neuer Zeit der unjüdische Mystizismus eingedrungen ist. Überall tritt die Scheidung in auserwählte und geringere Kinder Gottes ein. Am erkennbarsten ist es im Buddhismus, wo ausschließlich die Mönche als Samgha, als Gemeinde, bezeichnet sind und der ganze Bezirk der Gläubigen nur als deren Appendix erscheint. Und wo eine besondere Offenbarung Gottes hienieden Heilige schafft, dort treten „die Heiligen" auch in die Himmelshöhen ein; Mönchtum und Heiligenverehrung hängen zusammen.

Es läßt sich nicht verkennen, daß, zumal im Katholizismus so manche Schöpfungen der vita religiosa ein berechtigter Stolz sind. In einer glutvollen Atmosphäre sind eigenartige und inhaltreiche Formen der Frömmigkeit erwachsen. Ein Gotama Buddha hüben, ein Franz von Assisi und eine Katharina von Siena drüben stellen unzweifelhaft bewundernswerte Erscheinungen religiösen Menschentums dar, Erscheinungen, die zu den idealsten gehören. Aber das Ideal, das hier geschaffen wird, ist doch derart, daß es einer Anwendung auf alle nicht fähig ist und auch garnicht allgemein werden soll. Es fordert ein religiöses Übermenschentum, das die übrige Menschheit gleichsam nur dazu da sein heißt, daß sie einige erhabene Sonderwesen aus sich hervorgehen lasse. Die wahre ganze Religion ist damit zu einem außerordentlichen Besitze Privilegierter geworden, und nur in gewissem Maße kann sie durch Gnadenstücke,

durch Sakramente und Glaubensgaben, mittelbar den Laien zu eigen werden. So zerfällt die Religion in eine doppelte Religion auseinander. Und zum Wesen der Religion gehört es doch gerade, daß ihr Ideal ein allgemeines ist und daß sich ihre Forderungen an alle richten. Sie verlangt religiöse Persönlichkeit, und diese von allen, aber nicht religiöses Sonderwesen.

Es kann zudem nicht ausbleiben, daß gegenüber jener exklusiven Frömmigkeit dann jede weltliche Aufgabe, jede irdische, alltägliche Betätigung als ein Gleichgiltiges und Nebensächliches, als ein Nichtheiliges in geringem Betracht bleibt oder gar als ein Unheiliges verworfen wird. So im Buddhismus, der wiederum die Konsequenz ans Ende führt. „Ein Mönch, welcher die Erde gräbt oder graben läßt, ist der Buße schuldig", so sagt die alte buddhistische Beichtformel. Die Welt, das Natürliche, das Leibliche wird zum Übel, entweder als Gebiet einer gottfeindlichen Macht verdammt oder als sündhafter Schein völlig verneint. Die Trennung des Lebens und der Religion ist damit vollzogen. Gott und die Welt stehen im Gegensatz zu einander; nur wer sie verläßt, kann ihm nahe sein.

Es gibt im Leben des Einzelnen wie der Gesamtheiten müde Zeiten, wo der Wunsch, aus der Welt zu fliehen, die Stimmung beherrscht. Ein Dasein, ganz dem Tage abgewendet, von ihm losgelöst und nur dem „frommen" Sinnen oder dem „frommen" Wirken hingegeben, erregt nicht selten und nicht nur in romantischen Gemütern unendliche Sehnsucht. Wer wollte es leugnen, daß so manches Leid seine Linderung finden kann, wenn alle Sorgen und Mühen des Diesseits versinken und verklingen. Aber soll das, was ein Heilmittel sein kann, gleichsam für das Lebensmittel, ja für den wahren Zweck des Erdenlebens erklärt werden? Soll das, was dem Schmerze der Stunde eignet, zur besten Wohltat des ganzen Daseins bestimmt sein?

Die Sehnsucht nach den dunklen Glaubensgeheimnissen der Seelen, nach den Gottesfreuden der Extase und der Weltabgeschiedenheit hat sich auch im Judentum, zumal in Zeiten schlimmster Bedrängnis, geregt. Die Geschichte der jüdischen Mystik erzählt von den mannigfachen Versuchen, diesem Verlangen seine Erfüllung zu geben. Auch an einer Art von Orden hat es dann nicht gefehlt, von den Essäergenossenschaften an bis auf die Feiertagsversammlungen, diese Feiertagsklöster, an den Mittelpunkten des Chassidismus. Aber was sich so auf jüdischem Boden bisweilen

ausbreitete, war zum größten Teil etwas Aufgepflanztes und Angenommenes, nichts Bodenständiges und Natürliches, und die Entwickelung ging dahin, es als ein Fremdes abzustoßen. Dem Judentum ist die unbedingteste kategorische Einheit des religiösen Besitzes durchaus wesentlich. Die religiöse Forderung und das religiöse Ideal sind in ihm für jeden gültig; jeder ist dazu bestimmt und dazu verpflichtet, die ganze Religion zu eigen zu nehmen.

Es hat immer Nuancen der Frömmigkeit gegeben, neben enthusiastischen Naturen standen Scholastiker, neben Grüblern die Männer der praktischen Gottesfurcht, neben den Ernsten und den Schwermütigen die lebensfrohen Wohltäter. Aber eine Festlegung von Stufen in der Religion, eine Abgrenzung von Erwählten und Unmündigen, von Erleuchteten und Zurückstehenden, eine Annahme besonderer Priesterfrömmigkeit und ausreichender Volksfrömmigkeit blieb dem Judentum fern. Nicht einmal die Scheidung zwischen Geistlichen und Laien ist in ihm vorhanden. Nur aus Lehrenden und Lernenden setzt sich die Gemeinschaft zusammen. Wer den Wandel und das Wissen hat, ist zum geistlichen Führer berufen, ohne aber deshalb eine besondere Weihe zu genießen oder eine besondere Stufe der Religion einzunehmen. Die Meister des Talmuds waren Männer der bürgerlichen Arbeit und sozusagen der bürgerlichen Religion; die hervorragendsten und einflußreichsten Theologen, zumal des Mittelalters, waren nicht Theologen von Stand und Beruf. Es gab einst eine Priesterschaft, aber was sie besaß, war nur ein Adelserbe, ein Priestertum der Geburt, das zum gottesdienstlichen Amte berechtigte und eine Rangeswürde gab; aber eine größere Gottesnähe wurde ihm nicht zugesprochen und wurde nie von ihm auch nur beansprucht. Die Priester waren niemals Darreicher des Heiles. Schon die Sprache wachte eifersüchtig darüber; wo sie den kultuellen Beitrag zur Sühne von einem Subjekt aussagen will, dort redet sie lieber von dem neutralen Altar als von dem Priester. Und selbst diesem Standespriestertum hat der geschichtliche Verlauf ein Ende bereitet. In einer der wichtigsten Perioden des Judentums nannten sich viele im Volke die „Abgesonderten", „die Pharisäer"; aber das sollte, wie die klassische Erklärung dafür lautet, nur bedeuten: „abgesondert von den Sünden und den heidnischen Gräueln". Es gab fromme Kreise, die sich als die „Genossen" hervorhoben; aber wo das eigentliche Gebiet der Religion begann, gab es auch für sie nur den einen Grundsatz: „alle Israeliten sind Genossen". Die Einheit der Glaubensgemeinde wurde nicht durchbrochen. Daß

die gesamte und vollständige Religion die Habe aller sein soll und daß alle unvertretbar zu ihr berufen sind, ist stets einer der grundlegenden Sätze des Judentums gewesen.

Man kann vielleicht meinen, daß hierdurch das Ideal zu sehr popularisiert sei, daß seine Höhe beeinträchtigt werde, weil es in der ganzen Breite der Glaubensgemeinschaft seine Verwirklichung suche. Zum Wesen des Judentums gehört es jedoch, daß kein Ideal anerkannt wird, das nicht zum sittlichen Gebot werden kann, und es gibt kein wahres sittliches Gebot, das nicht um alle seinen Kreis zöge und ziehen müßte. Der ideale Vorzug, der hierin befaßt ist, steht unvergleichlich jenen vermeintlichen Gefahren gegenüber, mit denen die Weite des Ideals seine Erhabenheit zu bedrohen scheint. „Ihr sollt mir sein ein Reich von Priestern und ein heiliges Volk", dieser Satz ist ein religiöses Bekenntnis geworden, das in immer neuen Formen das Bewußtsein seiner Bedeutung gefunden hat; es trägt die Geschichte des Judentums. Keinem wird zugeteilt und zugestanden, was nicht auch auf alle seine Anwendung hat, und was von einem verlangt wird und verlangt werden muß, das wird von allen gefordert.

In dieser Hinsicht bezeichnet die Reformation eine Rückkehr zu der alten Anschauung des Judentums. Seine Auffassung ist wieder anerkannt, wenn es hier unternommen wird, die innere Einheit der Gemeinde herzustellen. Allein die kaum aufgehobene Scheidung kehrt im Protestantismus bald an einem der wichtigsten Punkte wieder, dort, wo das wesentlichste Element des Glaubens gefunden wird. Durch die Reformation wird nämlich das Schriftwort zur Grundlage der Religion, zum Mittel des Heils gemacht. In dem Worte liegen der Glaube und der Verlaß, es gibt die Gewißheit und die Zuversicht, ihm entspricht und entspringt das religiöse Erlebnis. Aber das Wort muß doch recht verstanden werden, und das können von vornherein — wie sehr auch das Wort den „rechten Verstand" in sich trage — immer nur wenige leisten. Wo es vor allem auf Wort und Lehre, die recht begriffen und recht aufgefaßt werden sollen, ankommt, dort erhält die Religion ein lehrhaftes, wissensmäßiges Gepräge, sie wird zu einer Doktrin, zu einer Theologie, die sich bloß einer auserwählten Minderheit ganz eröffnen kann.

Auch dem Judentum ist diese Gefahr nicht fern geblieben. *Immer wenn sich einem Glauben neue Erkenntnisse eröffnen, kommt es leicht dazu, daß das* Wissenselement in der Religion überschätzt

wird. Einer der besten Männer des Judentums, einer, der neue Einsicht gelehrt hat, Hillel, hat das schroffe Wort gesprochen: „Kein Unwissender kann fromm sein“. Aber diese Meinung wurde alles eher als maßgebend, wenn sie auch die eines Hillel gewesen war. Wir können es noch genau verfolgen, wie sich der Einspruch dagegen immer schärfer geltend macht und wie er endlich siegreich bleibt. Die schließliche Antwort auf Hillels Satz ist: „Die Tat allein ist bestimmend in der Religion“. „Wer mehr der Erkenntnis hat als der Taten, der ist wie ein Baum, der viele Zweige hat und wenig Wurzeln; es kommt ein einziger Wind und reißt ihn aus und kehrt ihn um“. Als im Mittelalter die Lehre des Aristoteles in den Gedankenkreis des Judentums eintrat und unter ihrem Einfluß eine neue Theologie entstand, wiederholte sich jene Gefahr. Die aristotelische Philosophie legt zudem ausdrücklich auf das Erkennen den Wert; ihr Ideal, das in die jüdische Religionsphilosophie Eingang fand, ist die „Theoria“, die reine Beschaulichkeit des Weisen. Aber auch hiergegen hat sich bald entschiedener Widerstand erhoben, obwohl er sich, wie einst gegen die Autorität des Hillel, so jetzt gegen die des Maimonides kehren mußte. Mit aller Schärfe hat es einer der angesehensten Denker des Judentums damals betont: „Jene Ansicht haben fremde Philosophen ausgeklügelt, und leider haben sich auch jüdische Denker für sie gewinnen lassen, ohne es ernstlich zu überlegen, wie sie damit die Eigenart der Religion zerstören, die Grenzen der Religion verrücken — ganz abgesehen davon, daß jene Lehre in sich durchaus falsch ist“. Dies ist im Judentum feststehend geblieben.

Wo, wie es im Protestantismus geschieht, das Verständnis des Wortes autoritativ in den Vordergrund gestellt ist, dort fällt die Glaubensgemeinschaft auseinander in solche, denen Wort und Lehre sich erschlossen haben, und in solche, denen diese Einsicht in irgend einer Form erst dargereicht werden muß. Der Inbegriff des Wortes muß zu diesem Zwecke maßgebend als Bekenntnis festgesetzt werden, und dieses wird zu einer Art von Sakrament und Gnadenstück, das die Unmündigen mit jenen Erleuchteten verbindet. Einem Teil der Bekennerschaft ist damit die Verwirklichung des höchsten Ideals abgenommen und abgesprochen, dem Ideal damit die Allgemeingültigkeit versperrt. Daß eine religiöse, sittliche Tat geübt werde, das soll und kann von jedem gefordert werden, denn es ist Sache des Willens. Aber daß eine Lehre verstanden werde, kann *nicht von jedem* verlangt und nicht einmal jedem verheißen

werden, denn es ist Sache des Intellekts. Die Einheit der Religion wie der Glaubensgemeinde muß so im Protestantismus durch die äußerliche Einheit des Bekenntnisses gewährleistet werden Um dieses bewegen sich daher die religiösen Kämpfe, in dieses wird die heranwachsende Jugend in der Katechismusschule eingeführt, dieses gibt den Gradmesser der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft. So wird die Religion zur Konfession, welche die Theologen umgrenzen; die „Rechtgläubigkeit" wird zum wichtigsten „guten Werk", das nur allzu leicht zu erfüllen ist. Vor den religiös vorangehenden Gegensatz von Gottesfürchtigen und Gottlosen rückt der theologische Gegensatz zwischen Orthodoxen und Nichtorthodoxen, zwischen den Bekenntnisstarken und den Bekenntnisschwachen. Man merkt es dem Protestantismus in vielen seiner wichtigsten Züge an, daß ihm Theologen zu Beginn seine Richtung gewiesen haben.

Theologische Lehrsätze verbinden sich aber notwendig mit den Erkenntnissen einer bestimmten Epoche und, als Dogmen in den Mittelpunkt der Religion getragen, beharren sie über diese Zeit hinaus. Dann ist der Kampf zwischen Glauben und Wissen unausbleiblich. Das Dogma braucht ferner eine stützende Macht, die ihm seinen anerkannten, maßgebenden Charakter gibt, und diese hat der Protestantismus nicht, wie die katholische Kirche, in einer festen Organisation hinter sich. So hat er fast immer Anlehnung an die staatliche Gewalt gesucht. Er wurde oft, ausgesprochen oder unausgesprochen, zur Staatskirche, wozu ja auch seine geschichtlichen Voraussetzungen hinführten, und die Konfession erhielt so einen politischen Einschlag. Im protestantischen Staat und im staatlichen Protestantismus ist viel von dem rein religiösen Charakter verloren gegangen, ohne den die Religion ihre unerläßliche Selbstständigkeit und ihr unangreifbares Daseinsrecht einbüßt. Religion kann Sache des Volkes sein, aber sie darf nie Sache des Staates werden, wenn anders sie in Wahrheit Religion heißen will. Ein Zwiespalt zwischen Glauben und Leben ist dann unausbleiblich, und dieser ist denn, ganz wie der Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen und die Scheidung in der Glaubensgemeinschaft, immer wieder aus jener Stellung hervorgegangen, welche Wort und Bekenntnis im Protestantismus erhalten haben.

Hierzu kommt, daß ein Bekenntnis, wenn es diesen Platz einnimmt, ausgesprochen werden muß, um der Zugehörigkeit zur Konfession Ausdruck zu verleihen. Damit ist die Gefahr verbunden daß in die Religion ein Sprechen über die Religion hineinkommt.

Bezeichnend für den Protestantismus ist das sogenannte „Zeugnisablegen", worunter nicht etwa, wie in guter alter Zeit, das Martyrium verstanden ist, sondern der gefahrlose Brustton der Überzeugung, mit dem moderne confessores vom sicheren Platze aus ihre satzreichen Erklärungen hinaussenden — eine neue Form der Glaubenszeugenschaft. Neben aufrichtiger, gesunder und volkstümlicher Frömmigkeit findet sich in der lutherischen Kirche nicht selten eine Wortreligion, die Herrschaft der gottesfürchtigen Redensart, die sich bald in schwulstreicher Deklamation mit dem eigenen Salbungstonfall, mit dem besonderen Inbrunstlexikon kund tut, bald in virtuoser Fähigkeit, hinter klingenden Ausdrücken die unbestimmten und unbestimmbaren Gedanken zu verstecken. Und zu der Kunstfertigkeit der stets bereiten Glaubenssprache tritt leicht die Selbstgerechtigkeit der Habenden. In der religiösen Tat liegt ein Ideal, das man nie völlig verwirklicht haben kann, aber das Wort und zumal das Bekenntnis kann man bald meinen ganz zu besitzen. Die Wortkünstler der Frömmigkeit werden rasch zu versicherten Erbpächtern der Religion.

Auch das innere Erlebnis, welches dem Worte entsprechen soll, um ihm seinen besten Gehalt zu geben, das „inwendige Gefühl", auf das der Protestantismus so großen Wert legt, wird auf diesem Wege nicht selten zum Worte. Um die Religion zu bekennen, werden Stimmungen und seelische Erfahrungen bekannt. Wie leicht hieraus Selbstbespiegelung und schöntuendes Prunken mit Empfindungen hervorgehen, zeigt die Geschichte der lutherischen Kirche an vielen Beispielen. Dicht bei wahrhaftem Gottvertrauen und aufrichtigem Glauben steht hier die religiöse Gefallsucht, die Koketterie der Frömmigkeit. Das Pharisäertum, in dem Sinne, wie die Sprache zwar nicht geschichtlich richtig, aber für so manche Erscheinung bezeichnend, diesen Ausdruck geprägt hat, ist etwas spezifisch protestantisches.

Es hat ja überhaupt etwas sehr Bedenkliches, der religiösen Erfahrung einen entscheidenden, maßgebenden Glaubenswert beizulegen. Die Religion kann auf sie nicht aufgebaut werden, ebenso wenig wie auf das Gebet; sie ist ein Mittel, der Religion gewiß zu werden, aber nicht Religion. Für das religiöse Dasein ist diese Erfahrung zwar durchaus notwendig; in ihr erhebt sich der Glaube, wenn auch nicht zu seinem Gipfel, doch zu weihevoller Höhe. Aber sie ist eben etwas, was von der Stunde abhängt, etwas Gelegentliches. Der Mensch lebt nicht für Stimmungen und nicht

von Stimmungen. Mit ihnen hat sich die entgegengesetzte Tat auch noch immer gut vertragen. „Andächtig schwärmen ist leichter als gut handeln." Sie können zu dem Gedanken verleiten, daß sie schon Religion, ganze Religion sind, daß diese in gehobenen Augenblicken ihr Ziel gefunden hat.

Im Judentum soll die Religion nicht erlebt, sondern gelebt werden, sie soll nicht eine Erfahrung des Lebens, sondern seine Erfüllung sein. Das erscheint vielleicht als bloße Trennung von Worten, aber es ist tief unterschiedene Wirklichkeit. Nur die rechte Tat stellt den Menschen in jedem Augenblick vor Gott, sie kann in jedem Augenblick und von jedem Menschen gefordert werden. Sie allein gewährt darum die wahre Einheit. Denn ihre wahre Einheit haben Religion und Glaubensgemeinschaft nur durch die Allgemeingültigkeit des Ideals, welches alle umfaßt und alle in gleicher Weise betrifft. Die fromme Tat bildet so das einzige Fundament, auf das sich das Bekenntnis stützen kann. Sie bietet erst der Liebe zu Gott, der Zuversicht, dem Glauben und der Verheißung die sichere und allen gleiche religiöse Grundlage. Wir können nur an das glauben, was wir tun; auch der Glaube wurzelt im Willen. Wer nicht im guten, edlen Handeln Gottes gewiß geworden ist, wird auch durch kein innerliches Erlebnis je Gottes Wesen wahrhaft erfahren. Wie der Talmud es sagt: „Nimm die Gebote Gottes dir zu Herzen, dann erkennst du Gott und dann hast du seine Wege erfaßt".

Auch das Judentum hat sein Wort, aber es ist ein Wort, „zu tun". Der einzige Überzeugungsbeweis ist die Tat. „In deinem Munde und in deinem Herzen ist das Wort, es zu tun." Auch das Judentum hat seine Lehre, aber es ist eine Lehre, die zu erfüllen ist, eine Lehre, nach der die Menschen wandeln sollen. Sie ist zu erforschen, damit sie in allem und jedem geübt werde. Es gibt im Judentum keine „Lehre" als die, welche Ausdruck des Gottesgebotes ist. „Das Verborgene ist dem Ewigen, unserem Gotte, aber das Offenbare ist uns und unseren Kindern bis auf ewig — alle die Worte dieser Lehre auszuüben."

Diese Einsicht ist, wie sie der Religion Israels von Anfang an eigentümlich ist, so ihr geblieben. Es läßt sich nicht verkennen, daß das Anwachsen der zeremoniellen Satzungen, des sogenannten Gesetzes, auf diese Stellung zurückzuführen ist, die der Tat im *Judentum gewiesen* ist. Aber was besagt das gegenüber dem *religiösen Wert, der in* der wesentlichen Bedeutung des sittlichen

Tuns gegeben ist, gegenüber der festen religiösen Bestimmtheit, die in ihr liegt? Diese ist dem Judentum zum Charakter geworden, so sehr, daß in ihm selbst alle Religionsphilosophie auf die Tat abzielt. Wie sehr Philo seiner eigentlichen Absicht nach Moralist ist, haben Kenner seiner Gedankenwelt schon oft hervorgehoben. Aber auch von den großen religiösen Denkern des Mittelalters, vor allem von Maimonides gilt es. Und wenn Spinoza seine Philosophie „ethica“ nennt und ihr letztes Ziel die Ethik sein läßt, so erscheint dies fast wie ein Erbe des jüdischen Geistes. Wo das Judentum seines Widerspruchs gegen das Heidentum bewußt geworden ist, dort hat es ihn immer vor allem als einen Gegensatz des Tuns und Lebens, als einen sittlichen Gegensatz empfunden und hervorgehoben. Man hat den Proselyten, die „unter den Fittichen des Gottes Israels sich zu bergen kamen“, die zeremoniellen und gottesdienstlichen Ansprüche zu erleichtern kein Bedenken gehabt. Aber die sittlichen Anforderungen hat man um keinen Punkt für sie herabzusetzen sich verstanden; auch für sie galt das sittliche Gebot unverändert und unverkürzt; hier hörte jedes Paktieren auf. Im Mittelalter liebte man es, die Worte der Schrift zu deuten und bildlich zu erklären; der gewöhnliche Schriftsinn galt als unzureichend und kümmerlich; aber vor der Tatsache der Gebote machten jede Allegorie und jede Auslegung Halt; hier blieb alles Deuteln und Tifteln still. Wenn die Hoffnungen auf die Zukunft der Menschheit, die Zukunft der Religion, dargestellt wurden, so war dieses Ideal immer ein Ideal des rechten Handelns, der sittlichen Vervollkommnung: die messianische Zeit wird gekommen sein, wenn alle Menschen das Böse meiden und das Gute tun. Und ein anderer Zusammenhang wird es darstellen, wie auch die beste wesentliche Mission, die das Judentum zu leisten hat, in der guten Tat, in der Mission des Lebens erblickt wird, in der „Heiligung des göttlichen Namens“.

Daß dabei Glaube und Zuversicht nichts verloren, dafür hat schon die Geschichte gesorgt mit all ihrer Not, durch die sie nicht nur lehrte, sondern fast zwang, zu beten und zu hoffen. Wenn die Religion es nicht unlösbar in sich schlösse, so hätten die Geschicke des Judentums immer wieder die vertrauensvolle Erhebung zum Vater im Himmel, die Gewißheit seiner Nähe in die Herzen hineingepflanzt. Ohne diese Stärke des Glaubens, des Glaubens trotz allen niederdrückenden Erfahrungen und trotz allen widersprechenden Tatsachen, hätte die Geschichte des Judentums nur zu

bald ihr Ende gefunden. Gab die rechte Tat den Lebensinhalt, so verlieh der Glaube die Lebenskraft.

# Offenbarung und Weltreligion.

Der ethische Charakter, die grundsätzliche Bedeutung des sittlichen Tuns, ist für die israelitische Religion ursprünglich. Wie immer man ihre zeitliche Entstehung ansetzen und wie immer man sich zu der Frage nach ihrem Weiterschreiten stellen mag, das eine steht doch fest, daß von Anfang an, seit die eigentliche israelitische, prophetische Religion vorhanden ist, für sie das Sittengesetz den Angelpunkt bildet. Das Judentum ist nicht nur ethisch, sondern die Ethik macht sein Prinzip, sein Wesen aus. Den Monotheismus hat die Einsicht in die Unbedingtheit der sittlichen Forderung geschaffen, das sittliche Bewußtsein belehrt über Gott. Wo dieses Prinzip anhebt, dort beginnt die israelitische Religion; alles sonstige in ihr ist nur Ausgestaltung dieses grundlegenden Gedankens.

Der bestimmte ethische Charakter bezeichnet so die Schöpfung der israelitischen Religion, den neuen Weg, der gefunden ward. Und er ist durchaus neu, nicht etwa bloß die veränderte Fortführung eines alten. Der ethische Monotheismus war nicht das Ergebnis einer bisherigen, zu diesem Ziele gelangten Entwickelung, sondern er ist ein bewußtes Verlassen derselben. Denn es gibt keine Entfaltung der Naturreligion, das heißt der Religion, welche die Naturkräfte vergöttert, die Götter als Naturwesen auffaßt, zur ethischen Religion, für die Gott der Heilige, der Urheber der Sittlichkeit ist; dies gehört zu den gesicherten Ergebnissen der Religionsgeschichte. Naturreligionen können wohl zu halbethischen werden, das heißt zu solchen, die einen gewissen Bezug auf das Moralische haben, indem sich die Religion mit der Moral verbindet und die Götter versittlicht werden, zumal um die bürgerliche Gemeinschaft zu schützen. Aber niemals können sich Naturreligionen zu rein ethischen Religionen, in denen die Sittlichkeit der eigentliche Inhalt der Religion ist, fortgestalten. Dieser Übergang wird stets durch einen Bruch, durch eine Revolution vollzogen. Er ist das Werk von eingreifenden Persönlichkeiten, von Religionsstiftern, und er bedeutet so eine Entdeckung und eine Tatsache, die ihren Grund in sich trägt. Der ethische Monotheismus Israels ist nicht eine aus natürlicher Entwickelung hervorgegangene, sondern

eine gestiftete Religion. Der „eine Gott" Israels ist nicht das letzte Wort eines alten bis dahin gelangten Denkens, sondern das erste Wort eines neuen Denkens, einer neuen sittlichen Logik. Insofern diese Form der Religion derart eine Schöpfung, ein durchaus neues, fruchtbares Prinzip darstellt, können wir sie in geschichtlicher Beziehung — von jeder supranaturalistischen Auffassung ganz abgesehen — eine Offenbarung nennen.

Wir können es um so mehr, als sie eine durchaus einzigartige Erscheinung ist. Es gibt in der Geschichte der Menschheit nichts, was der Entstehung des Monotheismus, so wie er in Israel aus dem sittlichen Bewußtsein, aus der sittlichen Forderung geboren ward, entsprechen würde. Ob und wie er auf anderem Boden und unter anderen Bedingungen hätte erwachsen können, ist eine müßige Frage. Geschichtliche Tatsache ist, daß er durch Israel der Menschheit geschenkt werden mußte. Wir haben ihn nicht erst zu schaffen und zu konstruieren, er steht als reale Erscheinung, als Offenbarung vor uns.

Darin, daß die israelitische Religion als Offenbarung bezeichnet wird, liegt aber auch ein Werturteil. Wenn es sich in der Religion wesentlich um die Stellung des Menschen zur Welt handelt — und die Wissenschaft ist heut zu dieser alten prophetischen Anschauung zurückgekehrt — so gibt es nur zwei Grundformen der Religion, die israelitische und die buddhistische. Die erstere heißt jenes Verhältnis durch den Willen und die Tat sittlich bejahen, und die letztere fordert seine Verneinung durch die willenlose in sich versunkene Betrachtung: die eine die Religion des Altruismus, da sie die Vollkommenheit dem Menschen beimißt, der den alle einschließenden Weg zu Gott und damit den Weg zu dem Nächsten gefunden hat; die andere die Religion des Egoismus, da sie die Vollkommenheit in dem Menschen erblickt, der den ausschließlichen Weg zu sich entdeckt. Zwischen diesen beiden Religionen gilt es sich zu entscheiden, die eine oder die andere ist die religiöse Offenbarung. Man kann die Religion von vornherein überhaupt abweisen und sich auf die objektive Beobachtung und die gedankenmäßige Erforschung des Kosmos zurückziehen, wie sie die Griechen geschaffen haben. Wer aber Religion nicht entbehren will und kann und dabei die entschiedene religiöse Beziehung zu einer wirklichen Welt als notwendig anerkennt, der wird die israelitische Religion als Offenbarung ansprechen müssen. Mit diesem Worte soll es also auch gesagt werden, daß sie die klassische Erscheinung der

Religion ist, trotz aller möglichen und notwendigen Entwickelung doch nicht nur ein Anfang, sondern ein Ideal. Denn jede wahre Idee ist ein Ganzes, sie stellt ein Ziel dar, dem alle Zeiten nachstreben.

Nur in Israel hat es im Altertum einen ethischen Monotheismus gegeben, und wo er späterhin anderwärts zu finden ist, dort ist er mittelbar oder unmittelbar von Israel hergekommen. Die Existenz dieser Religionsform war durch die Existenz der israelitischen Gemeinschaft bedingt, und Israel war damit eines der Völker geworden, die einen Beruf zu erfüllen haben. Das ist es, was die Auserwählung Israels genannt wird. In diesem Worte liegt sonach der einfache Ausdruck einer geschichtlichen Tatsache, die Behauptung einer historisch vorhandenen Eigenart, einer faktisch obwaltenden Verschiedenheit. Aber zugleich soll doch auch mit diesem Worte ein zusprechendes Urteil gefällt werden. Die Verschiedenheit soll als eine berechtigte, die Eigenart als eine wertvolle erklärt werden, die vorhandene Scheidung als eine solche, die durch einen klassischen Besitz begründet ist. Jeder, der eine Wahrheit hat, ist ein Abgesonderter, ein Auserwählter; Offenbarung und Auserwählung hängen als entsprechende Begriffe zusammen. Wer die Bedeutung einer Religion anerkennt, hat damit schon auch die besondere Stellung ihres Trägers zugestanden.

Indem die geschichtliche Tatsache bewußt erfaßt wurde, mußte sie zu einem reichen Schatz religiöser Energie werden; das Werturteil ward zum wohlbegriffenen Besitztum der Glaubensgemeinschaft und damit zu einem Faktor religiöser Kraft. Der Bekennerschaft wurde so ein machtvolles religiöses Wahrheitsbewußtsein, ein ideelles Persönlichkeitsgefühl gewährt; der für jede Sendung erforderliche Glaube an sich wurde geschaffen. Der Religion wurde das Empfinden der Gewißheit beigegeben, durch das sie ihren Bekennern erst völlig zur Wahrheit wird. Wäre es nicht vorhanden gewesen, so hätte dies einen gefährlichen Mangel an Klarheit des Glaubens und an seiner Sicherheit bedeutet. Denn jedwedes Geistige wird uns tatsächlich zu eigen, erst wenn wir seiner als unserer besonderen, uns charakterisierenden Habe und unserer darauf beruhenden Eigenart inne geworden sind.

In einem mannigfach wiederholten Worte, das die Sprüche der Väter überliefern, bezeichnet es Akiba als eine göttliche Gnade, daß Gott den Menschen in seinem Ebenbilde schuf; aber einen weit größeren, den eigentlichen göttlichen Gnadenbeweis erblickt er

darin, daß dem Menschen das Bewußtsein dieser Gottesebenbildlichkeit verliehen ist. In Bezug auf die Religion kann das Gleiche gesagt werden. Sie hat lebendig die Seelen durchdrungen, sie hat gesiegt erst von dem Augenblicke an, wo auch die Einsicht in ihre Besonderheit, das Verständnis für die trennende Grenze, für die Auserwählung immer deutlicher wurde. Erst hierdurch wurde die religiöse Energie geweckt. Die Geschichte bringt den deutlichen Beweis: die Propheten, die den Kern der Religion am sichersten erfaßt haben, haben auch am entschiedensten die Auserwählung Israels betont. Und so war es auch späterhin stets; sie fand ihren kraftvollsten Ausdruck immer durch die Männer und in den Zeiten, die das Wesen des Judentums am treuesten festhielten.

Der Gedanke der Auserwählung ist so nichts anderes als die lebendige Gewißheit, in der sich die Glaubensgemeinde dessen klar bewußt wird, daß sie die wahre Lehre, die göttliche Offenbarung besitze. In schweren Zeiten hat dieses Bewußtsein den Mut der Daseinspflicht gegeben und den entschlossenen Willen erzeugt, einer ganzen Welt entgegenzustehen. Es liegt etwas Großes darin, gering unter den Vielen und klein unter den Mächtigen zu sein und trotzdem unbeirrt zu fordern, daß sie so werden, wie die Wenigen und Schwachen. Es will etwas sagen, gedrückt und gedemütigt zu sein und doch die unzerstörbare Überzeugung zu hegen, daß man eine erhabene, ja die erhabenste Geschichte lebe. Ohne die Idee der Auserwählung wäre das nicht möglich gewesen.

Seinen übertriebenen, aber wohl packendsten Ausdruck hat das Wahrheitsbewußtsein, von dem das Judentum beseelt war, darin erlangt, daß man biblische Weisheit in der griechischen Philosophie, griechische Wahrheit in der Heiligen Schrift zu finden meinte. Es war ein naiver Glaube, und so manche, ihre Objektivität preisenden Geschichtsschreiber haben es denn auch leicht, auf ihn entrüstet oder spottend hinabzusehen. Aber „der Verständige verlacht alles, der Vernünftige nichts". Nichts ist bequemer, als von dem Standpunkt der gegenwärtigen geschichtlichen Erkenntnis aus mehr oder minder barmherzig über die Ignoranz abzusprechen, die die griechischen Denker zu Schülern der Propheten machen wollte. In Wirklichkeit hat es etwas Ergreifendes, wenn einsichtsvolle, denkende Männer, die sich mit allen Ergebnissen des Wissens vertraut *gemacht hatten, so tief* und fest von der Wahrheit ihrer Religion *überzeugt waren,* daß sie garnicht die Vorstellung zu vollziehen

vermochten, es gebe noch einen anderen Quell des Erkennens als die Offenbarung Gottes an seine Propheten, daß sie garnicht umhin konnten, in der Philosophie ihre Religion auch zu erblicken. Diese Männer haben damit viel von dem festen, rein religiösen Grunde aufgegeben, auf dem der Prophetismus gestanden hatte und auf dem er, wie von jedem Kampfe zwischen Glauben und Wissen, so auch von jeder Vermischung des Glaubens und des Wissens frei und gesichert geblieben war. Aber doch ist es etwas Großartiges um die Kraft der religiösen Selbstgewißheit, die die Seelen so ganz erfüllt, daß ihnen alle Wahrheit Geist vom Geiste der Religion wird.

Ein Glaubenszeuge ist immer nur der geworden, der von der religiösen Idee so ganz erfüllt war und so durchaus in ihr allein lebte, daß er gegen geschichtlichen Erfolg und gegen sogenannte geschichtliche Ergebnisse gleichgültig blieb. Nur wer diesen zu widersprechen und sie gering zu schätzen im Stande ist, hat die Sicherheit des Überzeugungsmutes, die auch in den Tod führt. Durch historische Forschung wird man nicht zum Märtyrer. Was zum Märtyrer macht, ist in gewisser Hinsicht der ungeschichtliche Sinn. Jedes Genie ist ungeschichtlich, und jede Wahrheit ist es, da sie die begangene Straße verlassen, die gewohnte Bahn der Entwickelung verwerfen heißen. Es gibt nichts „Ungeschichtlicheres" als für eine Wahrheit zu sterben; denn man opfert sich nur für eine Wahrheit, die anders sein will als die Geschichte. Renegaten und ihresgleichen haben sich immer ihres Geschichtsverständnisses zu rühmen gewußt. Was seit langem gegen das Judentum ins Feld geführt wird, sind ja auch, allem voran, die sogenannten Ergebnisse der Religionsgeschichte. Nur das lebendige Wahrheitsbewußtsein kann der Aufgabe gewachsen sein, ihnen gegenüber seiner selbst sicher und standhaft zu bleiben. Irrtum und Fehlpfad, halbe Erkenntnis und Umweg habe ihre, oft sehr ausgedehnte, Historie, aber die Wahrheit als solche ist ein Ziel und insofern geschichtslos. Wer die innere Gewißheit hat, die Wahrheit zu besitzen, wer dem Ideal und zumal dem religiösen Ideale lebt, darf und muß gegen die geschichtlichen Erfolge, die ihm gegenüberstehen, unempfindlich sein, auch wenn sie von dem Siege über Jahrhunderte zeugen.

Den Männern, die in den griechischen Denkern Jünger der Propheten verehrten, gebrach es an der rechten geschichtlichen Einsicht. Aber dieser Mangel war nur der Schatten des Lichtes, nur der Fehler ihrer Tugend; es war eine Einseitigkeit, aber es war

die Einseitigkeit des Vorzugs, der sie auszeichnete, des machtvollen Wahrheitsbewußtseins. Sie lebten für das Ewige hienieden, und darum haben sie den Lauf der Tage und der Geschehnisse sub specie aeterni gesehen. Wie ihre eigene Vergangenheit, so haben sie die der anderen Völker als rückwärts gewandte Propheten betrachtet. Wir würden diesen großartigen religiösen Pragmatismus nicht missen wollen; wir würden ihn nicht einmal dafür hingeben wollen, daß jener Zeit ein besseres historisches Verständnis geschenkt gewesen wäre. Der unvergleichliche seelische Ernst voll tiefer religiöser Bedeutung, der darin liegt, daß man in den Gedanken der Heiden ein Göttliches, ein Heiliges sah, hat diesem Wahrheitsbewußtsein noch sein ganz besonderes Gepräge gegeben. Und auch dieser Ernst wiegt schwerer als manche historische Erkenntnis.

Noch das ganze Mittelalter hindurch glaubte man in der wahren Philosophie den richtigen Inhalt des Bibelwortes zu finden; aber trotz Plato und Aristoteles und durch Plato und Aristoteles wurde der Gedanke der Auserwählung Israels immer entschiedener erfaßt. Aus der großen Auseinandersetzung mit der griechisch-arabischen Philosophie und Naturwissenschaft ist das Judentum nur neugekräftigt hervorgegangen. Weil jene Zeiten ihrer Religion so völlig und klar gewiß waren, darum konnten sie den Fortschritten des Denkens so bereitwillig und unbefangen entgegenkommen. Beides wurde hierdurch den lebenden und den nachfolgenden Geschlechtern erhalten: die Achtung vor den Ergebnissen der Wissenschaft und die Sicherheit der religiösen Überzeugung.

Uns ist eine klarere geschichtliche Einsicht in das Wesen der israelitischen Religion und in den Sinn des Bibelwortes gegeben, als sie jenen Tagen gewährt war; wir haben auch ein besseres Urteil über die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Aber nur, wenn wir auch das sichere, kraftvolle Wahrheitsbewußtsein besitzen, das sie hatten, wird dieses Verständnis für uns zu einem religiösen Faktor werden. Erst hierdurch wird uns die Religion, der wir durch unsere Geburt angehören, zu unserer Religion, die uns die Religion ist. Hierdurch allein wird sie auch das rechte Verhältnis zur Wissenschaft unserer Tage gewinnen. Wo dieses nicht vorhanden ist, dort liegt der Grund, wenn auch oft in dem Mangel eines bestimmten wissenschaftlichen Standpunktes, doch noch häufiger darin, daß die feste religiöse Grundlage fehlt. Wer von ganzer Seele den Gott Israels als den wahren Gott

bekennt, wird dessen gewiß sein, daß die Religion in ihrem Wesen, wie von keinem Ergebnisse der Geschichte, so von keiner naturwissenschaftlichen Entdeckung und von keinem philologischen oder archäologischen Funde berührt wird.

Mit dem Gedanken der Auserwählung ist selbstverständlich eine gewisse Ausschließlichkeit verbunden. Denn eine Wahrheit anerkennen, heißt zugleich: sich vom Irrtum fernzuhalten suchen. In dem Gegensatz zu den Völkern rings umher hat Israel seinen Glauben immer deutlicher begriffen, immer schärfer erfaßt. Mit der Betonung der Sonderart, mit dem Partikularismus mußte daher die Religion Israels beginnen; die prophetische Predigt mußte die Trennung von den Nachbarvölkern fordern, die mündliche Lehre den „Zaun um die Thora" errichten. Die Exklusivität ist, wie mit Recht gesagt worden ist, die „negative Seite der Bekenntnispflicht". Es kann hinzugefügt werden, daß sie die unbedingte Konsequenz des Satzes ist: „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben". Sie entspricht diesem ebenso wie das Bekenntnis dem ersten Satze der Zehn Gebote entspricht, und darum fehlt sie ja dem Polytheismus völlig. Sie ist für die Gesamtheit das, was für den Einzelnen die absondernde Heiligkeit ist. Wo es an dieser idealen Abschließung gebricht, dort ist Synkretismus, ist das Eindringen minderwertiger religiöser Elemente, wie die Geschichte an vielen Beispielen zeigt, die notwendige Folge.

Es ist dem Genius der israelitischen Religion gemäß, daß dieser Partikularismus bald seinen bestimmten ethischen Charakter erhielt; jede recht verstandene Tatsache ist ja eine Aufgabe. Die gebotene nationale Exklusivität wurde zur Forderung der sittlichen Exklusivität gestaltet, die Besonderheit der geschichtlichen Stellung als eine Besonderheit religiöser Pflichten erfaßt. Israel ist auserwählt, wenn es sich selber auserwählt. „Der Ewige wird dich aufrichten für sich zu einem heiligen Volke, wie er dir verheißen, wenn du beobachtest die Gebote des Ewigen, deines Gottes, und wandelst in seinen Wegen." „Ihr sollt mir heilig sein, denn heilig bin ich, der Ewige, und ich habe euch abgesondert aus den Völkern, damit ihr mir gehöret." „Wenn ihr auf meine Stimme höret und meinen Bund beobachtet, so werdet ihr mir ein Eigentum sein aus allen Völkern." „Dies ist mein Bund mit ihnen, spricht der Herr: Mein Geist, der auf dir ruht, und meine Worte, die ich dir in den Mund gelegt, sie sollen nicht aus deinem Munde weichen noch aus dem Munde deiner Nachkommen

noch aus dem Munde deiner spätesten Geschlechter, spricht der Herr, von nun an bis in Ewigkeit." „Er ist unser Gott, und wir das Volk seiner Weide, und die Herde seiner Hand noch heute — wenn ihr seiner Stimme gehorchet." Die Auserwählung wird so zu einer Aufgabe, die das Volk und in ihm der Einzelne zu lösen haben. Und ihr entspricht denn auch der strenge Maßstab, der an Israel angelegt werden muß. „Nur euch habe ich erwählt aus allen Geschlechtern auf Erden, darum — strafe ich an euch am härtesten alle eure Missetaten."

Diese Gedanken durchziehen wie ein roter Faden die prophetischen Reden: Israel ist von Gott auserkoren, darum ist Gott sein Richter. Israel ist von Gott dazu bestimmt, daß es das Rechte tue, und nur wenn es das Rechte übt, kann und darf es, als das auserwählte Volk, bestehen; durch die Sünden wird es von Gott getrennt und geht es seines Wertes verlustig. Seine Existenz kann nur eine religiöse sein; es wird sein, wie es vor Gott sein soll, oder es wird nicht sein. Diese Anschauung, die in immer neuen Wendungen ihren Ausdruck gefunden hat, hat sich schließlich zur Erkenntnis des weltgeschichtlichen Berufes, der Mission Israels erhoben. Die Auserwählung wird als Prophetentum der ganzen Glaubensgemeinde begriffen. Ganz Israel ist der Bote des Herrn, der Messias, der Knecht Gottes, der die Religion in alle Lande tragen, das Licht und das Heil zu allen Völkern bringen soll. „Ich, der Ewige, habe dich berufen zum Heile und habe deine Hand gefaßt, ich habe dich gebildet und dich eingesetzt zum Bunde der Völker und zum Lichte der Nationen — zu öffnen blinde Augen, herauszuführen aus dem Kerker die Gefesselten, aus dem Gefängnishause die Bewohner der Finsternis." Das ist die klassische Auffassung geblieben, an der alle folgenden Zeiten festhalten. Nur aus dem Bewußtsein der Auserwählung vermochte sie hervorzugehen. Nur aus dem Glauben an sich konnte dieser Glaube an die Verantwortlichkeit, das Verständnis für die Sendung an alle Welt erwachsen.

Die Idee der Auserwählung erhält hiermit zu ihrem unbedingten Korrelat die Idee der Menschheit, der zur wahren Religion berufenen Menschheit. Wenn eine Gesamtheit die Sendung hat, den einen Gott, der der Herr der ganzen Welt ist, auch aller Welt zu verkünden, so ist mit dieser Betonung der Pflicht gegen alle Menschen zugleich auch der Gedanke der Gemeinschaft *mit ihnen, der Gedanke* einer Gotteskindschaft aller und ihrer

Gotteszugehörigkeit deutlich ausgesprochen. Wenn Israel als Träger der Religion der „erstgeborene Sohn Gottes" ist, so ist damit gesagt, daß alle Völker die Kinder Gottes sind, die in der Liebe zu dem Vater im Himmel mit Israel geeint sein sollen; durch dieses Band der religiösen Bestimmung sind alle Menschen verknüpft. Die religiöse Idee der Menschheit, der religiöse Universalismus wird so zu einem grundlegenden, wesentlichen Bestandteil der Religion, zum Prinzip der geschichtlichen religiösen Aufgabe. Die israelitische Religion hat sich hierdurch zu einer ihrer Zukunft bewußten Weltreligion entfaltet. Ja sie ist die Weltreligion, insofern alle Religionen, die den Universalismus zum bewußt vorgesetzten Ziele haben, aus ihr hervorgegangen sind, und kraft dessen, daß sie aus ihr hervorgegangen sind, dieses Ziel sich setzen.

Dieser universalistische Zug, der Charakter einer Weltreligion, ist der israelitischen Religion nie ein Zufälliges, Hinzugekommenes gewesen. Er konnte es nie sein, da er schon in dem ethischen Monotheismus begründet ist. Er liegt in dem Begriffe der Ethik; denn die Ethik will eine allgemeine Gesetzgebung sein; sie richtet ihre Forderungen in gleicher Weise an alle Menschen und soll durch alle Menschen, durch die Menschheit, verwirklicht werden. Ein Glauben, der als Wesensmal die sittliche Tat hinstellt, ist schon dadurch universalistisch und geschaffen, eine Weltreligion zu sein. Und ebenso ist es im Begriffe des Monotheismus enthalten: dem einen Gott kann nur die eine Religion entsprechen, zu der alle Menschen berufen sind und die ihre völlige geschichtliche Erfüllung erst dann gefunden haben kann, wenn sich alle Menschen zu ihr bekennen. So lange dies nicht geschehen ist, muß sie auf die kommenden Tage hinweisen; ihre Geschichte bleibt unvollendet, und das Ziel, das ihr gesteckt ist, zeigt erst der Blick in die grenzenlose Zukunft.

Daß in dem Bilde dieser Bestimmung auch nationale Vorstellungen und Erwartungen ausgemalt wurden, ist selbstverständlich. Die höchste Verpflichtung ist immer zugleich die höchste Verheißung. Wie sollte das, was von Israel Besonderes forderte, ihm nicht auch Besonderes zusprechen? Die Existenz des Monotheismus war zudem ja an das Bestehen der Gemeinde Israels geknüpft; die Zukunft Israels war die Zukunft der Religion, und umgekehrt war auch das Schicksal der Religion, und damit das Schicksal der Welt, zugleich das besondere, eigentliche Geschick Israels. Weil *für die Propheten* die Religion die Hauptsache und der Angel-

punkt der geschichtlichen Wendungen ist, steht für sie das Geschick Israels notwendig im Mittelpunkt der Weltgeschichte. Und sie hätten nicht Menschen von Fleisch und Blut sein müssen, um die verheißenen Tage nicht vor allem auch als Tage des Gedeihens und des Glückes für ihr Volk zu erwarten und zu ersehnen. Die Verkündigungen der Propheten und derer, die nach ihnen kamen, mußten einen doppelten Ausblick zeigen. Die Hoffnung für die Menschheit ist die Hoffnung für Israel. Das Wort Gottes an die Menschheit ist kein anderes als das Wort Gottes an sein Volk. Das göttliche Ziel der Jahrtausende beruht auf Israels Auserwählung. Es gehört zum Leben der Gemeinschaft, in welcher und durch welche die Messiasreligion geschaffen ward, wenn die messianische Zeit für alle Welt anbricht. Wenn der ganzen Menschheit das Heil beschieden sein wird, so wird es kein anderes sein als das, welches von Zion ausgegangen und für Zion zum Segen ist. Die Weltreligion ist die Religion des Judentums. Je lebendiger der Universalismus betont wurde, um so bestimmter durfte und mußte auch die besondere Aufgabe Israels hervorgehoben werden. Gerade die Propheten, die das eine nachdrücklich lehren, haben ebenso entschieden auch das andere festgehalten. Und wann immer in der talmudischen und in späterer Zeit der Gedanke der Weltmission Israels klar hervorgetreten ist, dann hat auch immer das Bewußtsein von Israels einzigartigem Verhältnisse zur Religion seine sichere Deutlichkeit gefunden.

Die historische Erscheinung war so zur Idee geworden, das Sonderdasein Israels zum Bewußtsein des Dienstes für die Zukunft der Menschheit. Es stimmt, wie bereits angedeutet, in bemerkenswerter Weise mit dem wesentlichsten Zuge der israelitischen Religion zusammen, daß auch hier wiederum die Pflicht entscheidend hervortritt. Die Eigentümlichkeit des Berufes wird gefordert, aber keine Exklusivität des Heils verkündet. Das Judentum blieb davor bewahrt, in die religiöse Enge des Begriffes einer alleinseligmachenden Kirche hineinzugeraten. Wo nicht der Glaube, sondern die Tat gottgefällig macht, wo die Gemeinde ihren Kindern als seelisches Zeichen der Zugehörigkeit das Ideal und die Aufgabe darbietet, dort kann der Glaubensbund noch keine Gewißheit des Seelenheils verbürgen. Und eben so wenig kann es dann an sich einen Verlust des Heils bedingen, wenn das Schicksal der Geburt um den Menschen einen anderen Kreis der Bekennerschaft gezogen

hat. Durch die Bibel klingt leise, aber deutlich vernehmbar die Rede hindurch, daß alle Menschen Gott suchen: „vom Aufgange der Sonne bis zu ihrem Untergange wird der Name des Herrn gepriesen"; auch die Heiden trachten fromm zu sein; auch sie finden die Umkehr von ihren Sünden und können die göttliche Vergebung erlangen. Immer mehr wird der Gegensatz zwischen Gottesfürchtigen und Gottlosen einzig maßgebend, er läßt jede andere Scheidung zurücktreten. Und „gottesfürchtig" ist ein jeder, der an den einen Gott glaubt und das Rechte tut. Eigenschaften, wie die des Chassid, „des Frommen", und des Zaddik, „des Gerechten", Worte, die den Besten unter den Juden kennzeichnen sollen, beginnen auch den Heiden beigelegt zu werden, bis schließlich die sittliche Gleichberechtigung aller Menschen ihren klaren und entschiedenen Ausdruck findet in dem Satze, der kanonisch geworden ist: „Auch die Frommen, die nicht Israeliten sind, erlangen die ewige Seligkeit". Man braucht ihm nur Dantes Schilderung des Ortes der Verdammung, der Schicksalsstätte auch der Besten in dem Heidenvolke, gegenüberzustellen mit all der Fülle ihrer grausen Bilder, die den kirchlichen Vorstellungen der Jahrhunderte vorher und nachher entsprechen, um den Kontrast in seiner ganzen Schärfe zu empfinden.

Das Judentum kennt nur den guten Menschen; „ein guter Jude", das ist in der Sprache der Schrift und der mündlichen Lehre unübersetzbar. Der Mensch allein ist vor Gott hingestellt. Mit sicherer Entschiedenheit wird dieser Gedanke erfaßt, und er wird immer wieder, in immer neuer Beziehung hervorgehoben: „Ihr habt in der Schrift gelesen, daß Moses das göttliche Wort verkündet hat: „Beobachtet meine Satzungen und Gebote, die der Mensch üben soll, daß er durch sie lebe, ich bin der Ewige". Und ihr wisset es auch, daß David gesagt hat: „Dies ist die Thora des Menschen, o ewiger Gott"; aber er hat nicht gesagt: „Dies ist die Thora der Priester, der Leviten, der Israeliten". Und hat der Prophet etwa gesprochen: „Öffnet die Tore, daß die Priester, die Leviten, die Israeliten eintreten?" Ist nicht vielmehr das sein Wort: „Öffnet die Tore, daß eintreten alle Gerechten, die die Treue wahren?" Und ebenso habt ihr gehört: „Das ist das Tor zum Ewigen, die Gerechten gehen da hinein"; oder habt ihr es etwa also vernommen: „Das ist das Tor zum Ewigen, die Priester, die Leviten, die Israeliten gehen da hinein". Betet ihr vielleicht: „Tue Gutes, o Herr, den Priestern, den Leviten, den

Israeliten". Stimmt ihr nicht vielmehr das Lied der Wallfahrten an: „Tue Gutes, o Herr, den Guten und den geraden Herzen!" Und auch das hört ihr für und für: „O jubelt, ihr Gerechten, in dem Ewigen, den Redlichen ziemt Lobgesang"; nicht aber ist zu euch gesprochen worden: „Jubelt, ihr Priester, ihr Leviten, hr Israeliten in dem Ewigen". Darum sage ich euch: Ein Heide, der das Gute tut, ist so viel wert wie der Hoheprieſter in Israel." Vor dem Bunde, den Gott mit den Stammvätern und durch sie mit ihren Nachkommen geschlossen, steht der Bund, den Gott durch Noah der ganzen Menschheit gewährt. Sind die, welche den Dienst des einen Gottes auf sich nehmen, um den Herrn vor aller Welt zu verkünden, die Kinder Israels, so sind die Heiden, die von unmenschlichem und unsittlichem Tun sich fernhalten, die Söhne Noah — auch sie erkorene Kinder des Herrn.

Mancherlei hat zusammengewirkt, um es der Unkenntnis zu ermöglichen und dem Übelwollen zu erleichtern, daß sie diesen universellen Charakter des Judentums mißverstehen und leugnen durften. Zunächst ist es die sogenannte nationale Beschränktheit, in der man einen Mangel der Religion Israels zu sehen vermeinte, die aber in Wahrheit eines der wichtigsten Erfordernisse für ihre Daseinskraft gewesen ist. Nur im Reiche der Engel kann es die abgezogene reine Idee geben; bei uns Menschen unter dem Monde, wo jede Seele ihren Körper und ihre Individualität hat, ist der Glaube nur in konkreter Form existenzfähig: er muß sich mit der sicheren Eigenart eines Volkes oder einer Gemeinschaft verbinden; er muß durch die Eigentümlichkeit seiner Bekenner sein persönliches Gepräge gewinnen. Wäre der Monotheismus nicht als Religion Israels aufgetreten, hätte er nicht seine Sicherheit als Volkseigentum, seine feste Daseinsgrundlage in der Auserwählung gehabt, so wäre er vielleicht die verborgene, rätselreiche Lehre eines geheimnisvollen Kreises geworden, und irgend eine alte Schrift hätte von ihm Kunde gegeben. Aber er hätte nie den Wandel der Zeiten zu bestehen vermocht, um zur Religion der Zukunft zu werden. Die vermeintliche nationale Enge, die man dem Judentum zum Vorwurf zu machen liebt, ist nichts anderes als die Entschiedenheit des persönlichen Verhältnisses, die Bürgschaft der Fortdauer. Es gibt auf religiösem Gebiete keine Individualität, die nicht auch national bestimmt und insofern *beschränkt wäre.*

*Mit der Ausbreitung* und Zerstreuung Israels gliedert sich

dann auch diese nationale Begrenztheit. Trotz aller grundsätzlichen religiösen Einheit war einst das alexandrinische Judentum ein anderes als das palästinensische, und dieses wiederum nicht dasselbe wie das babylonische. Und durch das Mittelalter zieht sich der Gegensatz hindurch zwischen den spanisch-portugiesischen Juden, den Sephardim, und den deutschen, den Askenasim, ein Gegensatz, der nicht bloß in der Verschiedenheit der Schicksale, sondern vor allem in einer Besonderheit der Denkweise, des geistigen Charakters bestand und als solcher auch stets empfunden wurde. Es hat nie eine Zeit gegeben, wo die gesamte Bekennerschaft des Judentums ein durchaus gleichartiges Ganzes bildete. Zwischen den Juden der einzelnen Länder zeigte sich immer eine unverkennbare Abstufung der religiösen Stellung, eine Abtönung des religiösen Ausdrucks. Selbst die nordfranzösischen Juden sind z. B. nicht die gleichen wie die südfranzösischen, die norddeutschen Juden nicht dieselben wie die süddeutschen. Es ist die nämliche Verschiedenheit zwischen ihnen, wie sie überhaupt zwischen Nord- und Südfranzosen, zwischen Nord- und Süddeutschen hervortritt. Alle Religionen sind so national beschränkt; das Christentum, der Buddhismus, der Islam ist es. Der deutsche, der spanische, der italienische Katholizismus, die russische, die armenische Kirche, der englische, der schweizerische, der nordische Protestantismus, der türkische und der indische Islam, der tibetische und der japanische Buddhismus — und wer kann alle Besonderheiten aller Religionen aufzählen — sie sind samt und sonders national bestimmt und national begrenzt.

Wenn die Propheten ihr Wort vor allem und oft ausschließlich an Israel richteten, so war es jedenfalls weise Beschränkung. Sie wußten und fühlten es, daß die Religion erst hier begründet sein müsse, ehe sie der Welt verkündet und gebracht werden könne. Wiewohl für die Menschheit gegeben, mußte sich die Rede an Israel wenden. Die Stärke der Wirkung war hierdurch bedingt. Sie hätte viel verloren ohne diese persönliche Innigkeit, die zu denen spricht, zu denen das Herz zunächst sprechen heißt. Wie der, welcher von ganzem Gemüte betet, zu seinem Gotte fleht, so sehr er den Herrn als den Gott aller Menschen weiß, ebenso konnten die Propheten gerade dann, wenn sich ihr Empfinden am tiefsten regte, nur zu den Ihren, zu ihrem Volke reden, wie sehr sie es begriffen, daß es eine Rede an alle Menschen sei. Um da, wo die Macht der Sorge und des Erbarmens ihren Ausdruck

findet, eine beschränkte Sondertümelei zu sehen, dazu ist die Verdunkelung nötig, durch die am strahlenden Lichte nur die Flecken erschaut werden sollen. Familientreue und Menschenliebe müßten einander völlig entgegengesetzt sein, wenn sich der Universalismus und jene Begrenzung in Lehre und Verkündigung ausschließen sollten.

Es zeugt nur von der Kraft der Rede Jesu, — nicht etwa von einer Enge des Gesichtskreises — wenn er sein Wort nur an Israel ergehen lassen will. Aber es ist gut, daß diese seine Mahnung nicht im Alten Testament, geschweige denn im Talmud steht; denn sonst würde sie geringe Gnade gefunden haben vor den gestrengen evangelischen Herren von der alt- und neutestamentlichen Wissenschaft; sie würde sonder Erbarmen versetzt worden sein unter die Bekundungen der eigensinnigen jüdischen Volksreligion. Die Propheten sprechen von der Welt und ihrem Heile, aber sie sprechen zu Israel; nur die farblosen Epigonen fordern immer die ganze Menschheit zum Hören und Bewundern auf.

Um seinen sicheren Standpunkt zu gewinnen, hat sich das Judentum zumeist im Kampfe durchsetzen müssen, und Worte des Kampfes begegnen uns darum nicht selten in dem religiösen Schrifttum zumal der älteren Zeiten. Es finden sich bei den Propheten, in den Psalmen und noch späterhin auch manche Sätze, die mit glutvollen Wünschen und schroffen Erwartungen das göttliche Strafgericht auf die Heidenwelt herabsehnen, Sätze, die unzweifelhaft, wie sehr sie ein edler Zorn geboren hat, unserem Ohr und unserem Empfinden verletzend sind. So manches dieser Worte wird niemand verteidigen wollen. Aber es darf dabei doch nicht vergessen werden, daß sich solche Gefühle zwar gegen die gottlosen Heiden wenden, aber sich eben so sehr auch gegen die Sünder in Israel kehren. Nicht ein Haß gegen die Völker rings umher, sondern der Haß gegen die Sünde bricht in ihnen mit aller Gewalt der Empörung hervor. Selbst für Israels schlimmsten Feind ergreifen deshalb die Gottesmänner Partei, wenn ihr sittliches Bewußtsein es fordert. So wenig sind sie national befangen, daß sie in den fremden Nationen das strafende Werkzeug Gottes erblicken. Der Glauben an das unantastbare, unverrückbare Sittengesetz beherrscht sie so sehr, daß für sie erst dann das Ende der bösen Tat gekommen sein kann, wenn dem Frevel, wo immer er sich trotzig erhebt, das Verderben gefolgt ist. Das war in den harten Tagen, wo sich der Gedanke der unbegrenzten, weltbeherrschenden

Gerechtigkeit durchringen mußte, eine Existenzfrage der Rechtsidee. Das eifernde Bangen und Hoffen, das mit allem Vermögen der Zuversicht an dem unbestechlichen, ewigen Walten festhielt, sich mit allen Fasern der Seele an den gerechten Gott anklammerte, konnte nicht immer geduldig harrend dem sündhaften Hochmut drinnen im Lande und draußen zusehen, ohne den Tag des Herrn schauen zu wollen. Nur Gott ist geduldig, weil er ewig ist. Ganz so hat im Buche Hiob der verzweiflungsvolle Kampf, den der sterbliche Mensch, dessen Leben keine Zeit hat, zu warten, in seines Herzens Not um den gerechten Gott kämpft, bisweilen Worte, die an Gotteslästerung grenzen. Aber es ist in dieser Gotteslästerung mehr Gottesfurcht als in mancher sänftiglichen, frommen Demut.

Wer seiner Tugend sicher über jenen „Rachedurst" ohne weiteres den Stab bricht, zeigt damit nur, daß er kein Verständnis hat für die Qual der gläubigen Seele, deren sittlicher Ernst sich durch die Macht der Tatsachen erdrückt fühlt. Diese Pein, dieses Überzeugungsmartyrium trägt am schwersten; das Leid, das einer in seiner persönlichen Existenz erfährt, und sei es das schmerzvollste, das persönliche Martyrium ist leichter zu erdulden und mit stiller Vergebung hinzunehmen. Man muß es erlebt haben oder es nacherleben können: „Warum dürfen die Völker sprechen: wo ist nun euer Gott?"; man muß es als eigenes Weh empfunden oder es mitgefühlt haben: „Witwe und Fremdling erwürgen sie und morden die Waisen und dürfen sagen: nicht siehet es der Herr, nicht achtet es der Gott Jakobs" — um auch den disharmonischen Aufschrei der seelischen Not zu verstehen und das Gebet zu begreifen: „Gott der Rache, Herr, Gott der Rache, erscheine; erhebe dich, Richter der Erde, bringe Vergeltung über die Hoffärtigen!" Als das Christentum unter die Völker hinaustrat, besaß es in Israels Psalmen und Prophetenbüchern bereits den reichen Schatz der Tröstung und der Gewißheit gegenüber aller Prüfung durch die Macht der Welt. Israels Religion hatte sich ihn erst erstreiten müssen, und von den Wunden dieses Kampfes zeugt so manches harte Wort. Es darf auch nicht vergessen werden, daß den letzten Ausspruch die Liebe tut. Nach allem Stürmen und Ringen erhebt sich in immer neuen Tönen der milde Abgesang: „Sei stille dem Herrn und hoffe auf ihn". „Steh ab vom Zorn und laß den Groll, und ereifere dich nicht, denn das führt nur zum Bösen." „Befiehl dem Herrn deinen Weg und vertraue auf ihn, er wird's schon machen und dir

Gerechtigkeit hervorbringen wie das Licht und dein Recht wie den hellen Mittag.“ „Denn Recht muß doch Recht bleiben, und dem werden alle folgen, die redlichen Herzens sind.“ Und machtvoll klingt die Hoffnung für die Heiden hervor: „Es werden dir danken, o Gott, die Völker, es werden dir danken alle Völker. Frohlocken und jubeln werden die Nationen, denn du richtest die Völker recht, und die Nationen auf Erden leitest du.“

Nicht von Anfang an ist dieser universelle Charakter der israelitischen Religion völlig ausgebildet gewesen, wenn er auch, wie gezeigt, von Anfang an in ihrem Wesen enthalten ist. Wie so vieles im Judentum ist er durch allmähliche Entwickelung zu seiner klaren Entschiedenheit gelangt. Vor allem mußte der geschichtliche Begriff der Welt gewonnen sein, ehe es zu verständlichem Ausdruck gebracht werden konnte, daß die Religion zur Religion der ganzen Welt bestimmt sei. Damit der Universalismus darstellbar werde, mußte sich der geschichtliche Horizont erweitern. Dieselben Männer, die die Idee der Weltreligion klar aussprechen, haben zuvor den Gedanken der Weltgeschichte — die sich ihnen als die sittliche Weltregierung, als die Verwirklichung eines erhabenen ewigen Planes darbot — gestalten müssen. Der Begriff der Welt, der andere Völker ihres religiösen Fundamentes zu berauben, ihre Götter zu entthronen schien, gab in Israel der religiösen Wahrheit erst die rechte Grundlage und zeigte die wahre Größe des göttlichen Waltens. Bei den anderen Völkern hat die Erweiterung des geschichtlichen Ausblickes ja auch das sittliche Urteil irre werden lassen, bei den Israeliten wurde es dadurch nur gefestigt. Schon das zeigt, wie die israelitische Religion im Universalismus ihren klassischen Ausdruck hat.

Dem gegenüber bedeutet es für die Beurteilung des Judentums wenig, wenn seine zu beziffernde Ausbreitung — aus Gründen, die später zu erläutern sind — immer gering geblieben ist. Weltkirche und Weltreligion sind nicht identisch, und noch viel weniger Weltreligion und Allerweltsreligion. Der wahre Universalismus ist ein solcher der Idee, aber nicht ein Universalismus der Zahl. Nicht die Ausdehnung, sondern der Charakter ist maßgebend; denn sonst würde das mannigfaltige Heidentum in alter und neuer Zeit der universellste Glaube, die *eigentliche* Weltreligion sein. Wenn so manche Bekenntnisse ihr *Gebiet rasch und beträchtlich* erweitert haben, so darf dabei auch

nicht übersehen werden, daß vieles davon, und oft das meiste, in die Geschichte der Politik, aber nicht in die der Religion gehört; es ist unter die Erfolge der Schlachten und der Staatskünste zu setzen, aber nicht unter die des Gotteswortes. Wer also danach seinen Spruch fällt, läßt über das Wesen eines Glaubens die Errungenschaften der Gewalt entscheiden und legt das Schwert in die Wagschale des Wertes der Religionen.

Von Gewicht ist es allein, ob eine Religion den Universalismus zum bestimmenden Merkmal, zur klar erfaßten Idee, zum bewußt vorgesetzten Ziele hat. Der Buddhismus z. B. trägt die Elemente der Weltreligion in sich, er hat auch die Grenzen des Landes, in dem er entstand, weit überschritten, aber ihm ist die allumfassende Allgemeinheit nie zur Aufgabe, zum deutlichen Kennzeichen seiner Zukunft geworden. Dies ist nur im Judentum der Fall, das erst in dem universellen Gottesreich, welches alle Menschen umschließt, seine geschichtliche Erfüllung erblickt und erwartet. Ihm ist der Universalismus eine wesentliche Eigenschaft, ein charakteristischer Inhalt. Ganz ebenso ist er es im Christentum und auch im Islam. Auch sie sind daher Weltreligionen; sie sind es, insofern sie aus dem Judentum hervorgegangen sind und insoweit sie mit ihm zusammenhängen. Es ist Glaube von Israels Glauben, wenn sie die religiöse Zukunft der Menschheit im Lichte der eigenen Religion schauen und so in ihrer Religion die Religion sehen.

Durch das Judentum ist denn auch der Begriff der religiös wesentlichen Mission geschaffen worden, d. h. der Mission, die nicht nur aus dem natürlichen Expansions- und Herrschaftsbedürfnis hervorgeht, worin sich jede Kirche zu entfalten sucht, sondern aus dem innersten Glaubensbedürfnis, die Menschen zu belehren und zu bekehren, auf daß sie in der Wahrheit sich finden und sich zusammenfinden. Die Aufgabe, die Völker zu Gott hinrufen zu sollen, konnte nur durch die Überzeugung, die Religion der Welt zu besitzen, geweckt und klar erfaßt werden. Schon an den Anfang von Israels Religion wurde diese Missionsverpflichtung gesetzt: schon an Abraham erging die mahnende Verheißung: „Durch dich sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde". Und wenn sein Name in der Heiligen Schrift gedeutet wird als „Vater der Völkerfülle", so hörte die fromme Überlieferung das Wort heraus, daß er zum Vater des Heiles für alle Menschen bestimmt sei; der alten Überlieferung hat Paulus diesen Gedanken

entnommen. Siebzig Völker zählt die Einleitung der Heiligen Schrift auf als die „Familie auf Erden", und um alles, was Menschenantlitz trägt, zu bezeichnen, redet daher die mündliche Lehre von den siebzig Völkern, von den siebzig Sprachen; sie hat damit den knappen Namen für den Begriff der Menschheit gewonnen. In ihrer bilderreichen Sprache sagt sie, in siebzig Sprachen habe sich Gott am Sinai offenbart, in siebzig Sprachen habe Moses die Worte des Herrn auf den Altar schreiben sollen; man konnte sich die Religion nicht anders denken, als in ihrem Ursprung bereits zur Mission geschaffen. Als die Bibel ins Griechische, in die Bildungssprache des ganzen Abendlandes übertragen wurde, nannte sich diese Übersetzung — so scheint die richtige Erklärung dieses Namens zu sein — die Bibel der Siebzig, der siebzig Völker, und die Missionsbibel ist sie ja in der Tat gewesen. Am Hüttenfeste brachten Israels Priester siebzig Opfer dar für das Heil und die Sühne aller Völker auf Erden, den Altar zu Jerusalem betrachtete man als den Altar der ganzen Welt; eine schärfere Ausprägung kann der Gedanke, für das religiöse Ergehen der Menschheit verpflichtet zu sein, nicht haben. Auch die Zerstreuung Israels betrachtete man unter diesem Gesichtspunkte als ein Werk der Vorsehung. Israels Zerstreuung, so sagte man mit einem unübersetzbaren Wortspiele, ist eine Aussaat über alle Lande hin, durch die Gottes Wort überall erwachsen soll.

Das Judentum war die erste Religion, die im Dienste einer Idee Mission trieb, und jüdische Propaganda hat dem Christentum den Boden für seine Ausbreitung gegeben. Nicht religiöse, sondern politische Gründe sind es gewesen, welche dann diesem Streben, das Reich der Gläubigen auszudehnen, im Judentum allzufrüh Schranke und Ende bereitet haben. Aber das Bewußtsein des Missionsrechtes und der Missionspflicht ist darum nicht geschwunden. In welcher Weise es sich späterhin offenbart hat, wird ein anderer Zusammenhang dartun; als wesentlicher Teil des Daseinsrechtes und der Daseinspflicht wurde es immer festgehalten.

Durch die prinzipielle und tatsächliche Erweiterung der Glaubensgemeinschaft empfing das alte nationale Wort, das „Volk Israel", eine religiöse Bedeutung; der Begriff des Volkes setzte sich um in den der Kirche. Seinen klarsten Ausdruck hat dies in dem Grundsatze erhalten: „Jeder, der dem Götzendienste abspricht, heißt ein Jude".

*Jeder, der an die* Einheit Gottes glaubte, wurde als Proselyt

anerkannt. Und wer die Religion Israels angenommen hatte, durfte und sollte als Sohn Abrahams angesehen werden; so war es nicht etwa nur die Ansicht eines Philo, sondern feste kanonische Bestimmung des Talmuds. Moses Maimonides wies dementsprechend einen Proselyten autoritativ darauf hin, daß er die Stammväter auch als seine Väter bezeichnen und die Auserwählung Israels auch auf sich beziehen sollte. „Auch dich hat Gott erwählt und auserkoren. . . . . Abraham ist dein Vater, ganz wie er der unsere ist; er ist der Vater aller Frommen und Gerechten". „Der Glaube", so sagt dieser doctor mosaicus ein andermal, „ist der Vater aller".

Den Anspruch, die Weltreligion zu sein, hat das Judentum nie aufgegeben. Seine ganze Geschichte würde kleinlich, ja unverständlich werden, sie würde zu einer „großen Schrulle", wenn nicht dieses ideale Bewußtsein sie erfüllte. Erst dieses gibt ihr den heroischen Zug. Für einen beschränkten Gedanken von engem Bedeutungskreis zu leiden, braucht bloß ehrenvolle Hartnäckigkeit zu sein; nur wenn eine Überzeugung ihre weithinweisende Größe hat und um ihres Wertes Erhabenheit weiß, ist es Heldenmut, für sie zu dulden. Indem das Judentum seinen heiligen Besitz gewahrt hat und wahrt, ist es des unerschütterlichen Glaubens gewesen, wie immer, so bis heut, daß es damit die Religion der Menschheit treu hütet. Die Propheten, die den Begriff der Weltreligion geschaffen haben, sahen, wie gezeigt, in Israels wechselvollem Dasein keine abgegrenzte Sonderexistenz, sondern einen wesentlichen, ja — insofern die Religion für sie das wichtigste ist — den wichtigsten Teil des Gemeinlebens aller Völker. Unter den Denkern und Dichtern des späteren Judentums gibt es keinen, der nicht dieselbe Gewißheit gehegt hätte. Ein Romantiker wie Jehuda Halevi und ein Rationalist wie Moses Maimonides, ein verzückter Schwärmer wie Isaak Lurja und ein nüchterner Forscher wie Levi Gersonides, um nur Männer des „dunklen" Mittelalters zu nennen — sie alle haben diese Zuversicht, wenn auch in verschiedener Weise gefaßt, doch mit gleichem Nachdruck behauptet. Auch die schöpferische Gebetskraft, die im Judentum nie geschwunden ist, hat diesen großen Gedanken immer neu durchdrungen und gestaltet und ihn bis zum heutigen Tage im lebendigsten Bewußtsein der Gemeinde erhalten. Die Tatsache schließlich, daß in allen machtvollen geistigen Bewegungen seit *zwei Jahrtausenden* Israels religiöse Ideen ihre Rolle gehabt

haben, — es sei nur auf die Renaissance und auf den Sozialismus hingewiesen —, die Tatsache, daß innerhalb der beiden großen Glaubensformen, die auf Israel zurückgehen, jede bedeutende religiöse Wandlung zugleich, beabsichtigt oder nicht, eine Wiederkehr zu alten israelitischen Glaubensgedanken, eine Abkehr von späteren, anderswoher stammenden Elementen ist — es sei nur an die Reformation und an die unitarische Richtung im modernen Protestantismus erinnert —, die Tatsache, daß das Judentum immer einen Orientierungspunkt der Religionen und der religiösen Beurteilung gebildet hat, das alles gibt schließlich auch dem Blick in die Geschichte ein bestätigendes Zeugnis für jenen Anspruch und jene Erwartung.

Gegenüber der ablenkenden Indifferenz, die nur von einer unreligiösen Ethik und einer unreligiösen Kultur alles erhofft, gegenüber der frommen Machtverehrung, der die äußeren kirchlichen Erfolge den Wahrspruch fällen, hält das Judentum daran fest, daß sich die religiöse und die sittliche Zukunft der Menschheit auf den Glauben an den einen Gott gründet, den Gott der Sittlichkeit, wie ihn Israel gelehrt hat und lehrt. Nicht, daß einst der Glaube aller durchaus einförmig und gänzlich gleichgestaltet sein werde, denn dazu ist die Besonderheit und Mannigfaltigkeit dessen, was im Ebenbilde Gottes geschaffen ist, zu groß und zu inhaltsvoll, dazu reicht die Religion zu tief in das Individuellste und Persönlichste am Menschen hinein. Aber alle wird es eines Glaubens machen, wenn sie alle das aufnehmen und erfüllen, worin einer der größten Propheten zusammengefaßt hat, was von den Gottesmännern vor ihm erkannt worden: „Es ist dir gesagt, o Mensch, was gut ist und was Gott von dir fordert: nichts anderes als recht zu tun, Liebe zu üben und in Demut zu wandeln vor deinem Gotte.“ In dem einen Gott werden sich alle vereinen.

# Die Ideen des Judentums.

## Der Glaube an Gott.

In aller Religion handelt es sich nicht um Beobachtung und Erforschung der Welt, — denn das ist Sache der einzelnen Wissenschaften — sondern um eine Beurteilung, um die persönliche Stellung, die wir zur Welt einnehmen. Alles das, was wir in uns und um uns her erfahren, soll in der Religion nicht erkannt und erklärt werden, dadurch, daß wir gesammelte Tatsachen anordnen und im Denken verarbeiten — denn die Weltanschauung ist Sache der Philosophie —, sondern es soll seinem idealen Werte nach bestimmt werden. Maßgebend sind in der Religion die Vorstellungen von „gut" und „böse", von Gütern und Übeln. So geht jede Religion auf das Grundproblem von Optimismus und Pessimismus zurück, auf die Grundfrage, ob es eine Weltordnung gibt, die zum Guten ist, oder nicht. Der Glaube an das eine und das andere macht den wesentlichen Unterschied, den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Religionen aus. Und die weltgeschichtliche Bedeutung einer Religion ruht auf der schlüssigen Entschiedenheit, mit der dieser eine oder dieser andere Glaube erfaßt und durchgeführt wird.

Das Gute, das als Ordnung und Ziel der Welt anerkannt wird, kann aber nur das sittlich Gute sein, weil dieses allein auf prinzipielle Allgemeinheit und Unbedingtheit zurückzuführen ist. Es gibt nur einen geschlossenen Optimismus, den ethischen. Die Sittlichkeit fordert aber wiederum einen sicheren absoluten Grund, und dieser kann nicht in dem endlichen, begrenzten Menschen, sondern allein in dem einen Gott gefunden werden, dessen Wesen das sittliche Gesetz ist. Er ist die Bürgschaft für die Sittlichkeit, die Gewißheit für ihre ewige Wirklichkeit. So gibt es nur einen gesicherten Optimismus, den, der auf dem einen Gotte beruht: den ethischen Monotheismus. Es ist daher nur innere Folgerichtigkeit, wenn die Religion des Pessimismus, die buddhistische, eine Religion ohne Gott zu sein vermag, und wenn in ihr das sittliche Leben nicht Zweck, sondern Mittel ist.

Das Judentum ist die Religion des sittlichen Optimismus. *Dieser ist alles eher*, als der gedankenlose und herzlose sogenannte

Optimismus, der die Leiden leugnet oder hinwegdeutet und die beste aller Welten lobt — la rage de soutenir que tout est bien quand on est mal. In diesem oberflächlichen Sinne kann kein religiöser Mensch Optimist sein. Nichts liegt denn auch der Religion Israels mehr fern. Sie kennt das Leben zu gut, als daß sie die Qual und die Not nicht Qual und Not nennen sollte. Weit häufiger und inniger als der Ruf der Freude am Dasein wird in ihr die Klage erhoben, daß die Welt eine Stätte des Elends und des Kummers sei, daß alles Erdenwallen nur sein Armutsglück habe. „Die Tage unserer Jahre — ihrer sind siebzig Jahre und bei rechter Kraft achtzig Jahre und ihre Zierde ist Mühe und Nichtigkeit." Die Bibel ist für den ersten Blick eigentlich eine recht pessimistische Schrift, sie ist ein Buch der Tränen und Seufzer, der Drohungen und Sorgen, der Verzweiflung und Gewissenspein. In ihr, und so auch in den Gebeten des Judentums, haben alle die Leiden des Menschen ihre erschütterndsten Töne gefunden. Die Bibel ist in der Gesamtheit ihrer Teile ein tragisches Buch. Der reinste Optimismus ist ja der des Trauerspiels. Nur die Tragödie kann erhebend und versöhnend ausklingen; sie weist auf die trostreiche Zukunft als den Lohn der Leiden. Der Optimismus des Judentums ist der Glaube an das Gute, d. h. der Glaube an Gott und der daraus folgende Glaube an den Menschen: an Gott, der die Bürgschaft des wahren Guten gewährt, und an den Menschen, um dessentwillen das wahre Gute da ist. Alle Ideen der israelitischen Religion lassen sich hierauf zurückführen. Der Glaube an den Menschen hat nämlich seine dreifache Beziehung. Zunächst ist er der Glaube an uns selber: unsere Seele ist im Ebenbilde Gottes geschaffen und durch die Versöhnung mit Gott kann sie immer wieder die Reinheit gewinnen, die ihr von Beginn an gegeben ist. Es ist ferner der Glaube an den Nebenmenschen: auch unser Nächster ist ein Kind Gottes, er ist unser Bruder und derselbe wie wir; Gott liebt auch den Fremden. Es ist schließlich der Glaube an die Menschheit: alle Menschen gehen einem heiligen Ziele entgegen, sie alle werden sich als Kinder Gottes, als Brüder dereinst auch erkennen. Sittliches Selbstgefühl, ideales Gleichheitsbewußtsein, messianische Gewißheit des Gottesreiches, sie sind der Ausdruck dieses Optimismus, je nachdem er auf uns, auf den Nächsten *oder auf die Menschheit* gerichtet ist. Sie sind von einander untrennbar; man kann das eine hiervon nicht besitzen, ohne das

andere in sich zu tragen; eine Religion, die dieses entbehrt, wird auch für jenes des Haltes entraten. Ohne den Glauben an uns gibt es in keiner seelischen Tätigkeit, in keinem Verhältnisse des Lebens für uns eine Sicherheit. Aber gleichermaßen bedarf der Glaube an uns zu seiner Festigkeit jener beiden anderen Beziehungen: wir müssen das, worauf er in uns beruht, auch in jedem Nebenmenschen wissen, und wir müssen andererseits die entschiedene Zuversicht hegen, daß das Gute, das in uns und in alle Menschen gepflanzt ist, dereinst seine allgemeine Wirklichkeit haben, seine Erfüllung finden wird. Dies ist das dreifache Urteil, welches die Religion des Judentums über den Menschen fällt: über den Wert, den jede einzelne Seele hat, über den Wert, der dem Nebenmenschen gebührt, über den Wert, der der ganzen Menschheit als solcher zuzusprechen ist.

Jeder Glaube äußert sich aber notwendig auch als Bewußtsein der Verantwortlichkeit. Und so ist dieser auf den Menschen gerichtete dreifache Glaube auch eine dreifache Verantwortlichkeit. Wie er aus dem Glauben an Gott hervorgeht, so gründet sie sich auf die Verantwortlichkeit gegen Gott. Es ist die Selbstverantwortlichkeit des Einzelnen: wir sollen heilig sein, wie unser Vater im Himmel. Es ist die Verantwortlichkeit gegen den Nächsten: wir sollen seine im Ebenbilde Gottes geschaffene „Seele kennen", für ihn sorgen und für ihn einstehen, ihn lieben, wie uns selbst. Es ist die Verantwortlichkeit gegen die ganze Menschheit: wir sollen das Gottesreich auf Erden gründen helfen.

In diesem sittlichen Glauben an den Menschen, so wie er sich aus dem Glauben an Gott ergibt und sich nur aus ihm notwendig ergeben kann, ist die Religion des Judentums befaßt. Ihr Optimismus gipfelt in der Überzeugung, daß das Gute als eine sittliche Forderung von Gott vor den Menschen hingegeben ist und darum erreicht zu werden vermag. „Siehe, ich habe vor dich hingelegt das Leben und das Verderben, das Gute und das Böse, und du sollst das Leben wählen". Sie zeigt, daß das Gute, das Glück eine Realität ist, nicht insofern es ein für allemal verwirklicht ist, sondern insofern es von jedem verwirklicht werden soll und kann. Sie stellt das Heil nicht als einen fertigen Besitz hin, nicht als einen wundersamen Glaubensschatz, den göttliche Gnade dem Menschen geschenkt hat, daß der Mensch hierdurch gerettet sei und selig werde. Für sie ist das Heil eine von Gott gesetzte Aufgabe, die der Mensch erfüllen soll, „auf daß

er lebe". Diese Aufgabe ist eben das Heil; der Gott, der befiehlt, ist der gnadenvolle, allbarmherzige Gott. Was Gott gebietet und was für den Menschen gut ist, sind gleichbedeutende Begriffe. Es entspricht wiederum dem eigentlichsten Wesen der israelitischen Religion, wenn auch der Optimismus die Form des Pflichtgebotes angenommen hat.

---

Das Judentum ist die einzige unter den alten Religionen, die keine Mythologie geschaffen hat und, was noch höher anzuschlagen ist, grundsätzlich jeder Mythologie widerspricht. Überall, wo der Mensch von Gott mehr sagen will, als sein religiöses, sittliches Bewußtsein ihm sagt, wo er die Geheimnisse der göttlichen „Natur" ergründen will, dort ist es unvermeidlich, daß sich mit der Gottesidee mythische Vorstellungen verknüpfen — mögen sie nun als dichtende Sage ihre Gestalten zeugen oder in das Gewand philosophischer Begriffe gehüllt ihr Spiel treiben. Es ist bereits gezeigt worden, daß die Propheten nicht daran denken, die göttliche Natur zu definieren; sie zeigen nur, was Gott für den Menschen ist. Was sie von Gott wissen, ist, daß er dem Menschen verkündet hat, was gut, was das einzige wahre Gut ist. Und daran haben auch die Philosophen des Judentums festgehalten. Für sie, wie für die Propheten, ist die Sittlichkeit der Inhalt der Gottesidee, das Wesen Gottes. Wo diese Einsicht maßgebend ist, dort ist für die Mythologie, in welcher Form sie auch auftreten mag, kein Raum.

Die Vielgötterei, in der der Mythos den eigentlichsten Boden hat, ist die Stufe des Glaubens, wo das Sittliche noch nicht im Mittelpunkte der Religion steht, noch nicht in seiner absoluten Bedeutung erkannt ist. Die vielen Götter sind zwar oft — je höher der Polytheismus steht, desto mehr — auch sittlich, aber das Sittliche macht nicht ihren Charakter aus, ist nicht das, was sie Gottheit sein läßt. Das zeichnet erst den Monotheismus aus. Er entsteht aus der Unteilbarkeit der Gewissensforderung; er erwächst aus der seelischen Einheitlichkeit des frommen Gemütes. Und darum findet er seinen entschiedensten Ausdruck nicht nur in *dem Satze: „Höre, Israel, der Ewige, unser Gott, der Ewige ist einzig", sondern ebenso* sehr in dem darauf folgenden Gebote:

„Du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele und mit ganzem Vermögen". Mit allem, was wir sind und was wir haben, können wir nur dem einen Gotte dienen. Dadurch, daß Menschen im Innersten ihres Wesens sich an Gottes ewig verpflichtendes, durchaus unverbrüchliches Gesetz gebunden fühlten, Gottes Gebot als das wahrhaft und einzig Gesetzgebende empfanden, dadurch und darum erkannten sie ihn als den Einzigen, oder was dasselbe ist, als den Heiligen; denn der Heilige, in dem prophetischen Sinne dieses Wortes, kann nur der eine Gott sein. Dadurch, daß die sittliche Einheit im Menschen zum Bewußtsein kam, wurde die Einheit Gottes erfaßt. Es ist also dasselbe, was alle Mythologie fortbannte, und was den Monotheismus gründete.

Der Unterschied zwischen den vielen Göttern und dem einen Gotte ist so nicht etwa ein Unterschied der Zahl — ein schlimmeres Mißverständnis könnte es nicht geben — sondern ein Unterschied des Inhalts; es handelt sich nicht um eine rechnerische, sondern um eine ethische Abgrenzung. In manchen heidnischen Religionen, besonders bei den Griechen, hat sich die Mehrheit der Götter hier und dort, dann und wann zu einer Art von Einheit, einem sogenannten Henotheismus zusammengezogen. Er entstand, bald indem ein allgemeines Göttliches angenommen wurde, das in den vielen Göttern wirkt und lebendig ist, bald indem ein bestimmter Gott, mit einer Fülle von Macht und Wirksamkeit ausgestattet, „momentan statt aller anderen" galt. Aber nichts ist weniger darin enthalten als Israels Monotheismus oder etwas, was ihm gleichzusetzen wäre. Es sei davon ganz abgesehen, daß alle die anderen Götter neben jenem einen Höchsten immer als Götter, die ihre Verehrung heischen, anerkannt und angebetet bleiben. Ausschlaggebend ist das andere: jener „größte Gott" und jenes universelle Göttliche sind deshalb dem einen Gotte Israels nicht vergleichbar, weil sie nicht das sind, was der Heilige ist, weil das Sittliche nicht ihr Wesen bildet, nicht das ist, was sie zur Gottheit macht, und darum auch nicht ihre höchste Verehrung sich in der sittlichen Tat offenbart.

Der religiöse Wert des Monotheismus besteht so nicht in der Einheit der Zahl, sondern in dem Grunde, aus dem diese Einheit hervorgeht, in dem Inhalt der Gottesidee. Der Gott Israels ist der Einig-Einzige nicht dadurch, daß er allein das ist und das tut, was alle die Götter der Heiden zusammen tun und zusammen sind,

sondern dadurch daß er anders ist als sie alle und anderes tut als sie alle. Das Wesen Gottes ist dem der Götter durchaus entgegengesetzt; er ist nicht etwa bloß mehr als sie und erhabener als sie, er steht ihnen unvergleichbar gegenüber. Denn er allein kündet das Rechte und sagt, was der Mensch tun soll, ihm allein ist es eigen, daß der Mensch ihm wahrhaft dienen kann nur durch Erfüllung sittlicher Forderungen. Darum war es, wie schon dargetan, keine bloße Entwickelung, sondern eine neue Schöpfung, eine Offenbarung, als die Lehre von dem einen Gotte in Israel verkündet ward. „So spricht der Ewige, der Herr Israels und sein Erlöser: Ich bin der erste und bin der letzte, und außer mir ist kein Gott, und wer ist mir gleich!"

Mit einem paradoxen Worte ist behauptet worden, daß die Gottesidee an und für sich nicht religiöser sei als z. B. die Idee von der Schwerkraft. Es liegt hierin manch Wahres. Die Existenz eines Gottes kann aus philosophischen Gründen angenommen werden, um so das Bestehen der Weltordnung erklären zu können, um eine erste Ursache des Naturgeschehens zu haben. Und in Bezug darauf hat jenes Wort unzweifelhaft recht. Der philosophische Gottesbegriff, diese letzte Formel der Weltanschauung, ist in der Tat an und für sich an religiöser Bedeutung nicht reicher als irgend eine andere philosophische Formel. Die Wissenschaft von der Religion wird auf ihn wohl hinweisen, als auf ein Ergebnis des Naturbegreifens, aber der Glaube findet seinen Grund und seine Stärke darin noch nicht. Die religiöse Kraft wird nur durch das gegeben, was Gott unserem Dasein, unserem Herzen ist, durch alles das, was der Begriff Gottes an sittlicher, heiligender Macht in sich schließt und was seine Beziehung zum Inbegriff des Menschen, zum Lebensinhalt unserer Seele darstellt und bestimmt. Religion besteht nicht darin, daß wir erkennen, daß es einen Gott gibt. Erst das ist Religion, daß wir Gott lieben können und lieben sollen, daß sich auf ihn unser Vertrauen, unser Mut und unsere Demut hinlenken, daß wir an ihn denken und zu ihm beten können, daß wir sein Gebot und seine Offenbarung vernehmen. Gott ist der Gott der Religion, erst wenn er unser Gott ist und wir zu ihm zu sprechen vermögen: „Du, o Gott, bist unser Vater, unser Erlöser von jeher ist dein Name". „Wer könnte mir in den Himmeln sein? und bist du bei mir, so frage ich nicht *nach der Erde*. Vergeht mir mein Fleisch und mein Herz; meines *Herzens Hort und mein Teil* bleibt Gott immerdar". Das allein

ist Religion, das erst macht die Gottesidee religiös, und das erst gibt ihr ihre religiöse Kraft. Und unser Gott, unser Vater, unser Erlöser, unser Alles und Eines kann nur der eine Gott sein. Von ihm wissen, von ihm zeugen, auf ihn vertrauen, in ihm geborgen sein, an ihn glauben, das hat Israel die Menschheit gelehrt, das ist der Monotheismus, den Israels Propheten der Welt gegeben haben.

Der Charakter der Religion tritt so am bezeichnendsten in dem einzigartigen Verhältnis des Menschen zu Gott hervor. Seinen lebendigen Ausdruck hat es in dem Worte „mein Gott" gefunden, und dieses Wort ist denn auch den polytheistischen Religionen völlig fremd. In ihm liegt die Vereinigung des Erhabensten und des Innigsten, des Unerreichbarsten und des Nächsten, des Unendlichsten und des herzlichst Persönlichen — wie alles, was über dem Verstand der Verständigen steht, die Einheit scheinbarer Gegensätze. Gott ist der Unerfaßbare und der „Hochthronende", und er spricht doch zu mir, und ich spreche zu ihm, er ist der Unergründliche und offenbart sich mir doch; er ist der Unvergleichbare, und meine Seele ist doch sein Ebenbild; er ist Gott und ist doch mein Gott.

Gott ist der Erhabenste — ja die wahre Gottheit ist eigentlich das einzig Erhabene —, und als solchen empfinden und preisen ihn die Propheten und Psalmisten. Er ist der Erhabenste, und darum ist ihm gegenüber Schweigen Andacht, Schweigen das Erlebnis seiner Größe; „ein Geheimnis des Ewigen ist bei denen, die ihn fürchten". Von aller Religion ist dieses stille Erbeben der Seele, dieses ahnende Bewußtsein des Geheimnisses, des Verborgenen unabtrennbar. Wie das kindliche Wort es sagt: „Gott thront im Dunkel"; wie das grübelnde Sinnen es ausspricht: „Sag an, was wir von Gott rühmen sollen, — wir reichen nicht dahin durch alle die Finsternis". Alles, was irdisch ist, liegt unaussprechbar tief unter ihm. Alles, was Menschen das Gewaltigste dünkt, ist ihm gegenüber wie nichts geachtet. Völker sind vor ihm wie „der Tropfen am Eimer", Eilande „wie ein Sandkörnchen". Tausend Jahre sind in seinen Augen „wie der gestrige Tag, wenn er vergangen".

Jedoch nicht in dieser seiner Allmacht und Ewigkeit offenbart sich Gottes höchste Erhabenheit. Ihr herrlichster Ausdruck ist ein anderer; am erhabensten sind allein seine Güte und seine Gerechtigkeit, seine Wahrheit und seine Treue. Allmacht und Ewigkeit,

sie sind nur dazu genannt, um dieses göttliche Walten in seiner Unbeschränktheit zu zeigen. Gott ist der Allmächtige, darum ist der Mensch „in seinem Schutze geborgen", und nichts braucht der Sterbliche zu fürchten, „selbst wenn die Erde wankte und wenn die Berge sänken mitten ins Meer". Gott ist ewig, darum ist er den Menschen „Zuflucht für und für". Hierin liegt die Größe Gottes. Und so ist das, worin sich die eigentlichste Erhabenheit Gottes kundtut, eben das, was auch den Menschen mit ihm verknüpft. Einer der Weisen des Talmuds, Rabbi Jochanan, sagt mit Recht: Wo sich Gottes Größe dir offenbart, siehe, dort erfährst du auch, wie nahe er dir ist.

In der Bibel wird daher, worauf der Talmud schon hinweist, beides, die göttliche Erhabenheit und die Gemeinschaft mit Gott, unmittelbar neben einander gestellt, wie zu einem verbunden. „Gott ist der Herr aller Herren, der große, allmächtige, ehrfurchtgebietende Gott, und er schafft das Recht der Waise und der Witwe, er liebt den Fremdling". „So spricht der Hohe und Erhabene, der ewig Thronende und Heilige ist sein Name: Hoch und heilig throne ich und bei dem, der bedrückt und gebeugten Geistes ist, bin ich, um zu beleben den Geist der Gebeugten und zu beleben das Herz der Bedrückten". „Herr ist sein Name, und er ist der Vater der Waisen und der Anwalt der Witwen". So ist es die Grundharmonie, die in immer neuen Gestaltungen durch die Bibel hindurchtönt: Gott ist der Höchste und Gott ist der Nächste. Es hieße die ganze Heilige Schrift wiederholen, sollte alles angeführt werden, was davon Zeugnis gibt. Je erhebender sich das eine dartat, desto inniger wurde das andere erfaßt und erlebt.

Zahlreich sind die Bezeichnungen für die Größe Gottes; alles, was Hoheit und Unvergleichbarkeit, Allmacht und Ewigkeit darstellen kann, wird mit der ganzen Fülle des Wortreichtums ausgemalt. So lebendig wurde die Erhabenheit Gottes empfunden, daß auch das All durch sie geadelt ward; die ganze Schöpfung wurde ihr machtvoller Ausdruck. Der Natur ward geistige Schönheit, der Abglanz der überirdischen Hoheit verliehen. Die göttliche Poesie von Himmel und Erde wurde entdeckt, die tausendstimmige Kunde vernommen, in der alles Geschaffene die Herrlichkeit Gottes erzählt. Der große Einklang der ganzen Welt ergriff die Seelen.

Jedoch eben so tief und so rein hat sich die Gewißheit des *engsten Zusammenhanges* mit Gott ausgesprochen. Schon in dem *Rufe: „mein Gott"* hat sie ihren innigsten seelischen Laut

gefunden, den kaum ein anderer, auch nicht der: „mein Vater“, an Herzlichkeit und Zuversicht noch übertreffen kann. Aber in immer neuen Herzensklängen läßt sich die beglückende Sicherheit vernehmen: Gott ist Vater, Retter und Hort, Arzt, Erbarmer und Erlöser, Hirte und Hüter, Schutz und Schirm, Sonne und Schild, Licht und Heil, Hoffnung, Trost und Leben. Wo immer Menschen zu Gott aufblicken, sie können es nur aus dem Empfindungsleben, worin Israel seines Gottes bewußt geworden ist. Israel hat die Menschen zu Gott sprechen, die Nähe Gottes fühlen gelehrt. Seine Andacht ist die Andacht der Menschheit geworden.

In den Gebeten, wie sie die Zeit der mündlichen Lehre geschaffen hat, sind Erhabenheit und Innigkeit wie zu einem Worte zusammengewachsen. Bald lautet es „unser Vater, unser Herr“, bald „unser Vater im Himmel“, bald „Ewiger, unser Gott, Herr der Welt“. Er ist im Himmel und doch unser Vater, er ist der Herr und doch unser Gott, das ist wie zu einem, untrennbaren Ausdrucke, zu einem unzerlegbaren Begriff geworden. Durch dieselbe Zusammenfassung sind die Parabeln dieser Tage gekennzeichnet. Gott ist hier einem Könige verglichen; aber der Mensch ist das Königskind, und nur Güte und Erbarmen erfährt er darum. Denn Gott ist zwar der König, aber doch vor allem der Vater, der Erhabene und doch ebenso sehr der Nahe, der Nächste. Der Mensch ist der Königssohn; er ist dem Herrscher fürchtend ergeben und untertan, aber so wie der Sohn es ist gegenüber dem Vater, der ja in aller seiner unbeschränkten Macht und Gewalt doch der treue Vater bleibt, der Vater mit seinem Denken, Lieben und Sorgen, seinem Zürnen und Drohen und seinem steten Vergeben. Besser und poetischer konnten Hoheit und Innigkeit in ihrer religiösen Vereinigung nicht dargestellt werden.

Die mündliche Lehre hat in dem Bestreben, alles Vermenschlichende von der Gottesvorstellung fortzubannen, die Überweltlichkeit Gottes immer entschiedener und schärfer hervorgehoben. Mit welcher Folgerichtigkeit das geschah, zeigen die Bibelübersetzungen Palästinas und Babylons, die sogenannten Targumim. Wie wenig aber darum Gott zu einem kalten, nüchternen Begriffe, zu einer bloßen Abstraktion geworden ist, läßt uns die gleichzeitige religiöse Dichtung klar erkennen. Sie hat mit der ganzen Fülle lebendigster Empfindung, deren das Menschengemüt fähig ist, die Gewißheit der Nähe Gottes zu persönlichem — vielleicht für unser Gefühl bisweilen allzu persönlichem — Ausdruck gebracht. Weil nichts

Irdisches, nichts Menschenmäßiges Gott beigefügt werden durfte, nichts, was sich zwischen den Menschen und seinen Gott schieben könnte, geduldet ward, darum wurde der Zusammenhang, die Einheit mit Gott so sicher erfaßt und festgehalten. Nichts konnte den Menschen von seinem Gotte fortdrängen. In dieser Unmittelbarkeit des Verhältnisses, wie sie das Judentum lehrt, liegt die größte Innigkeit, das kraftvollste Bewußtsein göttlicher Nähe. „Für uns betet keiner, keiner tritt für uns vor Gott hin — auf wen können wir uns stützen? Unsere Stütze ist unser Vater im Himmel".

Alles, was Gott so für den Menschen ist, haben die Propheten in dem einen Worte „Liebe" zusammengeschlossen. Sie ist der alles begreifende Ausdruck der innigen Verbindung zwischen dem Menschen und seinem Gotte in allen ihren Zügen, ihren Ketten und Klammern. Auch die heidnischen Religionen kennen eine Liebe der Gottheit, aber es ist eine Liebe nur zu einigen Auserkorenen, zu einigen Günstlingen des Schicksals, nicht die Liebe zum Menschen, nicht die Liebe als innerstes Wesen Gottes. Gott liebt uns, uns alle, alle seine Geschöpfe, das ist nur dem Glauben Israels aufgegangen.

Gott liebt uns, das heißt: er ist uns immer und überall nahe, so daß wir aller Orten und aller Zeit in seiner Hut geborgen sind und auf ihn vertrauen können; er ist unser Vater, dessen Auge sich auf uns richtet, auch wenn wir uns von ihm abgewendet haben. Die Liebe ist damit die grundlegende Offenbarung göttlichen Wesens, und schon die Fülle der Worte, die in Israels heiligem Schrifttum gerade sie bezeichnen, tut es dar, welch umfassende Bedeutung ihr beigemessen wird. In der Benennung und Ausmalung der Liebe Gottes gebietet die Bibel über einen Reichtum an Nuancen, wie ihn keine Übersetzung völlig wiedergeben kann. Durch die Mannigfaltigkeit, durch die Macht und wiederum die Zartheit der Herzenstöne wird derselben Empfindung immer neuer Inhalt, immer neue Innigkeit geschenkt. So reich wie das Menschenleben, wie das Menschenherz ist die Botschaft von der göttlichen Liebe. Nichts, was ein Gemüt erfahren kann, darf fehlen, um sie, die unergründbare, ahnen zu lassen.

Oft ist es die milde, sorgende, lindernde Elternliebe, die den rechten Vergleich darbieten soll. „Wie ein Vater seine Kinder *liebt, so liebt der Herr* die, die ihn fürchten". „Wie ein Mann *seinen Sohn zurechtweist*, so weist der Ewige dich zurecht". „Sollte

ein Weib ihres Säuglings vergessen, daß sie nicht liebte ihr leibliches Kind! Und ob sie auch seiner vergäße, so will ich doch dein nicht vergessen, so ist das Wort des Herrn". „Wenn auch mein Vater und meine Mutter mich verlassen, der Ewige nimmt mich bei sich auf". „So hat der Ewige gesprochen: „Wie einen Mann, den seine Mutter tröstet, also will ich euch trösten". Dann wiederum läßt die siegreiche, machtvolle Liebesgewalt, die nicht beengt und nicht begrenzt und nicht bezwungen werden kann, die „stärker ist als der Tod", ihre innigen, ergreifenden Laute vernehmen — diese Stimme, die alles schweigen heißt, die das letzte Wort trotz allem spricht: „Mit menschlichen Banden zog ich sie zu mir, mit Seilen der Liebe. . . Umkehrt sich mein Herz in mir, all meine Liebe reget sich. . . Denn Gott bin ich und nicht ein Mensch, der Heilige bin ich in deiner Mitte, ich kann nicht kommen, um zu vernichten". „Denn nicht auf ewig verstößt der Herr; wenn er betrübt hat, so erbarmt er sich, denn nur seine Liebe ist groß". „Im Zorn habe ich mein Angesicht einen Augenblick vor dir verborgen, doch mit ewiger Liebe liebe ich dich, spricht dein Erlöser, der Ewige. Denn mögen auch die Berge weichen und die Hügel wanken, so wird doch meine Liebe nicht von dir weichen, und der Bund meines Friedens nicht wanken, so spricht, der dich liebt, der Ewige". Wie oft ist es auch die geduldige, liebreiche Treue, die nimmer müde wird und nimmer rastet, die unermeßlich ist in ihrem Segen, in ihrer Kraft des Wohltuns, diese immer gleiche und doch immer neue, nie versagende, unendliche Güte, worin das fromme Sinnen und Suchen den innigen Ausdruck und das rechte Bild gefunden hat: „Die Liebe des Herrn, sie hört nicht auf, seine Barmherzigkeit ist nie zu Ende. Mit jedem Morgen wird sie neu, ja groß ist deine Treue, o Gott". „Der Liebe des Herrn ist die Erde voll, Gottes Liebe währet allezeit". „Gütig ist der Ewige gegen alle, und seine Liebe ist über alles, was er erschaffen hat". „Denn größer als der Himmel ist deine Liebe und bis zu den Wolken reicht deine Treue". „So oft ich sprach: mein Fuß wanket — deine Liebe, o Herr, stützte mich". „Wie köstlich ist deine Liebe, o Gott, denn die Menschenkinder sind im Schatten deiner Fittiche geborgen". „Mächtig ist über uns seine Liebe, und die Treue des Herrn währet ewiglich". „Ich schließe mit ihnen einen ewigen Bund, daß ich nicht von ihnen lassen werde, ihnen wohl zu tun".

Gegenüber dieser unermeßlichen Liebe drängt sich bald auch das *Bewußtsein* hervor, daß alles, was uns von Gott zu teil wird,

von uns nicht verdient ward. Es ist seine Gnade, die uns alles gewährt; sie ist durch nichts bedingt, sie ist uns geschenkt. Wie Jakob spricht: „Ich bin zu gering für alle die Liebe und Treue, die du an deinem Knechte getan hast". Wie David spricht: „Wer bin ich, Herr, o Gott, und was ist mein Haus, daß du mich bis hierher gebracht hast?" Und vor allem das herrliche Psalmwort, das alles besagt: „Lobe den Herrn, meine Seele, und alles, was in mir ist, seinen heiligen Namen; lobe den Herrn, meine Seele, und vergiß nicht all seiner Wohltaten, der alle deine Sünden verzeiht, der alle deine Gebrechen heilet, der dein Leben vom Verderben erlöset, der dich krönet mit Liebe und Barmherzigkeit, der mit Glück sättigt dein Alter, daß sich neuet dem Adler gleich deine Jugend".

Recht menschliche Ausdrücke sind es zum Teil, in denen das fromme Gemüt hier redet; denn je inniger die göttliche Liebe empfunden wird, desto menschlicher kommt sie notwendig zum Ausspruch. Menschen können Liebe verkünden nur in der Weise menschlicher Liebe. Was wir als das Persönlichste erfahren und besitzen, worin unsere Seele atmet und webt, diese tiefste Tiefe unseres Wesens, die durch allen Wandel der Zeiten unberührt bleibt, vermögen wir nur in persönliche Worte zu fassen. In Begriffen kann man nicht beten, in Definitionen und im Abstrakten kann man nicht hoffen. Der Gott, zu dem sich unsere Andacht, unsere Zuversicht erhebt, kann nur der persönliche Gott sein, der Gott, der uns liebt und unser Vater ist, der „so hoch thront und doch so tief herniederschaut, im Himmel und auf Erden", „der vom Himmel zur Erde blickt, daß er das Seufzen der Gefangenen höre und frei mache die Kinder des Todes".

Aufs bestimmteste ist, ganz wie in der Bibel, so auch im talmudischen Schrifttum die Liebe als der Grundbegriff der Religion erfaßt. Alle Eigenschaften Gottes findet der Talmud vereint in dem einen Bibelsatze, von dem schon die Heilige Schrift selber sagt, daß er es dem Menschen gebe, die „Herrlichkeit Gottes" zu schauen: „Ewiger, Ewiger, Gott, barmherzig und gnädig, langmütig und groß an Liebe und Treue. Er bewahrt die Liebe bis ins tausendste Geschlecht, er vergibt das Vergehen, die Missetat und die Sünde, er läutert, wenn er auch nicht ungestraft läßt". Und diese „dreizehn Eigenschaften", wie sie genannt werden, sie sind sämtlich nichts anderes als die mannigfaltigen Benennungen der einen göttlichen Liebe — denn auch das erste Wort „der *Ewige" hat nach der alten* Auffassung sie zum Inhalt, und selbst

aus dem letzten Worte, dem Strafenmüssen, wurde sie herausgehört. Kann es lebendiger, kraftvoller ausgesprochen werden, daß Gott die Liebe ist, daß in dem Bewußtsein davon der Glaube seinen Quellpunkt hat? Unser Bibelsatz, der hiervon Kunde gibt, ist darum eine Art von Glaubensbekenntnis geworden und hat als solches seinen Platz im Gebetbuch gefunden. Zwei Bibelverse haben diese Bedeutung eines Symbolums, eines Bundeswortes erhalten: der eine, das Grundwort des Sittengesetzes: „Höre, Israel, der Ewige, unser Gott, der Ewige ist einzig", und der andere, unser Satz von der Liebe. In ihnen ist alles befaßt, was das Judentum von Gott verkünden will; nichts Gekünsteltes, nichts Ergrübeltes, nichts Erzwungenes darf sich daneben und dazwischen drängen mit dem Anspruch auf Wert und Bedeutung. Wer von Gott weiß, daß er einzig und daß er voll unendlicher Güte ist, der hat allein Gott, den Gott Israels, begriffen. Kann sich die vollkommene klare Einfachheit der Religion Israels, ihr allgemein menschlicher und religiöser Charakter, ihre Unabhängigkeit von allem Weltlichen und Zeitlichen, bestimmter zeigen, als es hier geschieht in dieser erhabenen Schlichtheit des Bekenntnisses zu Gott, zu dem einen Gott voller Liebe!

Der göttlichen Liebe, diesem umfassenden göttlichen Attribute, entspricht im Menschen eine religiöse Grundempfindung als innerster Quell alles Glaubens und aller religiösen Stimmung, aller Empfänglichkeit und Erschlossenheit gegenüber Gott. Es ist die Demut, die nichts anderes ist als das Bewußtsein der unermeßlichen göttlichen Liebe. Wie diese eine Verknüpfung scheinbarer Gegensätze ist, so auch die Demut. Ganz wie in Gott, der an Liebe unendlich reich ist, es sich eint, daß er der Erhabenste und doch der Nächste ist, so lebt dem Demütigen in all dem Gefühl, klein, unzulänglich und ohne Verdienst vor Gott dazustehen, doch auch die feste persönliche Zuversicht, das Kind Gottes zu sein, in ihm den Hort und Fels des Daseins zu haben, auf seine Güte immer wieder hoffen zu können, — unsagbar gering vor Gott und doch unsagbar groß durch ihn. Beides schließt sich in der Demut zusammen. Sie ist so die seelische Haltung, die dem Menschen als solchem nicht bei besonderer Gelegenheit, sondern immer eignet, dem endlichen Geschöpfe gegenüber dem Unendlichen, dem unvollkommenen Wesen gegenüber der göttlichen Gnade. Aber diese Empfindung ist, wie gesagt, eine durchaus persönliche Empfindung, die der Mensch seinem Gotte gegenüber hat, und so nichts weniger als

niederdrückend, nichts weniger als unseres Nichts durchbohrendes Gefühl. Sie ist untrennbar von dem kraftvollen Selbstbewußtsein des endlichen Menschen, der um seinen Zusammenhang und Zusammenhalt mit dem liebenden Gotte weiß. Sie ist unablösbar von der beglückenden Gewißheit des Menschenherzens, seine Größe, seine Bedeutung und seine Würde zu besitzen in der Gnade des unendlichen, ewigen Gottes, der durch seine unbedingte Güte seine Menschenkinder zu sich erhebt und sie über den Kreis des alltäglichen Mühens und Sorgens emporführt. Die Demut betet: „Was ist der Sterbliche, und doch gedenkst du sein, und der Erdensohn, und doch nimmst du dich seiner an". Denn der erhabene Gott, vor dem der vergängliche Mensch steht, er ist der Gott, der ihn liebt, der seiner gedenkt und seiner sich annimmt, der Gott, zu dem er sprechen darf und von dem er gehört wird.

Alle Religion, die ja nicht den Tag allein, sondern die Ewigkeit sprechen läßt, betont die großen Gegensätzlichkeiten des Menschendaseins. Und hier, in der Demut, offenbart sich die erste dieser Paradoxien der Religion: die bewußte, entschiedene Ablehnung jedes Zwiespaltes zwischen dem endlichen, seiner Endlichkeit bewußten Menschenleben und seinem unendlichen Hoffen und Sehnen, zwischen dem begrenzten, um seine Begrenztheit wissenden Erdendasein und seinem weltumspannenden, zu Gott aufschauenden Forschen und Vertrauen. Dieser Widerspruch des Lebens, welches so klein und doch so groß ist, wird in dem demütigen Glauben an den alliebenden Gott gelöst. Nur er, nichts Zeitliches und Irdisches, gibt die Antwort.

In gleicher Stärke erklingen jene beiden Töne, meist unmittelbar, ohne Übergang, neben einander gestellt: vergänglich, sterblich, hinfällig, unzulänglich ist der Mensch, aber die Huld des Herrn erhebt ihn so wunderbar hoch und waltet über ihn alle Zeit. Nirgends ist die Schwäche des Menschen ergreifender geschildert und nirgends seine Größe herrlicher besungen worden als in der Bibel: „Der Mensch — wie Gras sind seine Tage, wie die Blume des Feldes, so blüht er; wenn ein Wind über ihn dahingeht, so ist er nicht mehr, und es kennt ihn nicht mehr seine Stätte. Und die Liebe Gottes währet von Ewigkeit zu Ewigkeit über die, so ihn fürchten, und seine Gerechtigkeit noch für Kindeskinder — bei denen, die seinen Bund halten und gedenken an seine Gebote, daß sie danach tun". Der Demütige weiß es, daß er *Gott gegenüber und* gegen Gott nichts ist, nichts vermag, aber

durch Gott und in Gott alles. Auch dieses beides eint sich so in der Demut: die fromme Ergebung, welche die Schickung hinnimmt, da Gott sie gesandt hat, und die gläubige Kraft, die selbst gegenüber dem göttlichen Zorn das „und dennoch" der Zuversicht spricht. Israel hat die Sprache, die Form, die ganze Gefühlswelt auch für alles das, für die Gottergebenheit wie für das Gottvertrauen, erst geschaffen, und Jahrtausende leben seitdem in dieser Welt.

Bald wird das eine und bald das andere von dem religiösen Sinn entschiedener empfunden. So vor allem die Ergebung in den Willen Gottes. „Gestillt und geschweigt habe ich meine Seele". „Ich schweige, tue meinen Mund nicht auf, denn du hast es getan". „Wohl dem Manne, der für sich sitzt und schweigt, weil er es auf sich genommen". Und wer kennt nicht die klassischen Worte der Ergebung in dem klassischen Buche der Demut, dem Buche Hiob: „Das Gute nehmen wir von Gott an, und das Schlimme sollten wir nicht annehmen?" „Der Herr hat gegeben, und der Herr hat genommen, der Name des Herrn sei gepriesen!" Es ist der fromme Mut, der allein so zu sprechen vermag. Nichts ist von dem Glauben, der auch im Unglück Gott preist, mehr fern als die Abgestumpftheit, die unter den Schlägen des Schicksals zusammengebrochen und schließlich empfindungslos geworden ist, nichts mehr fern als der Fatalismus, der in dem lähmenden Bewußtsein von der Unabänderlichkeit alles Geschehens und der Vergeblichkeit alles Hoffens erstarrt ist.

In gleicher Kraft und Innigkeit wie die Bibel hat auch alle spätere Zeit es gelehrt, zu tragen und zu dulden, ohne müde zu werden und ohne zu verzweifeln. Den zahlreichen Zeugnissen, die zumal der Talmud dafür kundtut, merkt man es an, daß sie nicht gedachte, sondern erlebte und erkämpfte Weisheit sind. „Preise Gott", so sagt er, „für alles Schlimme, so wie du ihn für das Gute preist". „Liebe Gott mit deinem ganzen Vermögen, liebe ihn in allem Maße, das er dir zumißt, im Maße des Glückes und im Maße der Heimsuchung". Als Chananja ben Teradjon mit seinem Weibe und seiner Tochter zum Scheiterhaufen geführt wurde, „priesen sie die göttliche Gerechtigkeit"; Chananja und sein Weib, sie stimmten die Worte an, die seit altem „das Lob der göttlichen Gerechtigkeit" genannt sind, und die bis heut in Israel über jedem frischen Grabe gebetet werden: „Der Hort — vollkommen ist sein Tun, denn alle seine Wege sind recht; er ist ein Gott der Treue, ohne Fehl, gerecht und gerade ist er"; und Chananjas Tochter betete:

„O Gott, du bist groß an Rat und mächtig an Tat, deine Augen sind offen über alle Wege der Menschenkinder, daß du gebest einem jeglichen nach seinem Wandel und der Frucht seiner Taten". Und dann vor allem das Wort, das einer, der ein Mann der Leiden war, wie kaum ein anderer, gesprochen hat, einer, der darum das Recht hatte, es zu sprechen, ohne daß es in seinem Munde wie ein bitterer Spott auf das Unglück klang, das Wort des großen Akiba ben Joseph: „Was Gott tut, ist zum Guten getan". Es war die ihrer selbst bewußte Gottergebenheit, die so redete; denn Akiba hatte in dieser Gesinnung den ausdrücklichen, bezeichnenden Unterschied gegen das Heidentum gefunden: „Seid nicht wie einer der Götzendiener: wenn es ihm wohlergeht, so ehrt er seine Götter, und er flucht ihnen, wenn er Böses erleidet. Machet nicht auch Gott wie zu einem Götzen. Ihr seid Israeliten; wenn Gott Glück über euch bringt, so benedeiet ihn, und wenn Gott Leid über euch bringt, so benedeiet ihn!"

Hier offenbart es sich bereits klar, wie die Leiden als Mittel der Erziehung zur Ewigkeit erfaßt werden, wie die Ergebung alles schon darum freudig auf sich nimmt, weil sie weiß, daß das Übel ein notwendiger Weg zum Segen ist. So wurde dieser größten, dieser verhängnisvollsten Gefahr des Unglücks vorgebeugt, daß es den Menschen abstumpft und ihn niedrig und schlecht werden läßt. Und die ganze an Blut und Tränen so überreiche Geschichte des Judentums, die dennoch so wenig von seelischer Herabwürdigung und so unendlich viel von seelischer Größe erzählt, sie ist die Probe für die sittliche Wahrheit und Kraft dieser Lehren gewesen, die Probe auch dafür, wie tief dieselben das Leben der Glaubensgemeinde durchdrungen haben. Die Gemeinde Israels hätte nicht bestehen können, wenn sie nicht den Adel des Leidens erworben und festgehalten hätte. Das Unglück wird im Judentum als Prüfung angesehen; „Prüfungen um der Liebe willen", diesen Ausdruck hat der Talmud für den ethischen Wert der Leiden geprägt. Schon die Bibel hatte solche Gedanken deutlich gewiesen: „Heil dem Manne, den du züchtigst, o Gott". „Wohl dem Manne, wenn er das Joch in seiner Jugend trägt". „Der Herr straft, wen er liebt, wie ein Vater den Sohn, dem er wohl will". Auch im Leiden des Menschen tut sich die göttliche Liebe kund als ein Quell der Läuterung für den schwachen Sterblichen. „Gott *rettet den Elenden* durch sein Elend", so lautet die ergreifende, *trostreiche Antwort* auf die Frage nach dem Leiden des Gerechten,

wie sie das Buch Hiob in den wunderbar tiefen Reden des Elihu gibt als ruhevollen Frieden nach allem Ringen um die Rätsel des Alls, nach allem Kämpfen und Anstürmen gegen die Geheimnisse des Lebens. Dieses Ergebnis nimmt der Talmud auf: „An wem der Ewige Wohlgefallen hat, den drückt und läutert er durch Prüfungen". „Wer leidet, den ehrt Gott". „Wen Gott prüft, den erhebt er". „Mehr als alle Opfer sühnen, sühnen die Leiden". „Der Weg zum ewigen Leben ist der Weg der Schmerzen". „Das Beste, was Israel zuteil geworden ist, ist ihm durch Leiden beschieden worden".

Der auch, der das letzte von diesen Worten gesprochen hat, Simon ben Jochai, war „ein Mann, der das Elend geschaut hat unter seines Zornes Geißel". Und ebenso fast alle die Verfasser der herrlichen Sitten- und Volksbücher des Mittelalters, die so viel von dem Segen der Prüfung erzählen, sie haben das gepredigt, was sie selber vorher bewährt hatten. Es ist ein leichter Optimismus, der ein großes Maß der Leiden anderer ansehen und ertragen kann; es ist eine bequeme Lebensphilosophie, die nur so lange vorzuhalten braucht, bis wir selber in die Lage kommen, sie einmal brauchen zu sollen. Nichts weniger als solche Weisheit tragen diese Männer in sich, die das Leiden gepriesen haben. Sie sehen, dem Genius ihrer Religion getreu, alles unter dem Gesichtspunkte der Pflicht, und alles ist für sie gut, worin der fruchtbare Kern religiöser, sittlicher Aufgaben liegt. Auch die menschlichen Leiden sind darum ein religiöses Gut, weil und insofern sie zur Pflicht zu werden vermögen. Wir sollen die Nöte nicht bloß erdulden — denn das machte sie zum unglücksvollsten Unglück, wenn wir nichts wüßten als bloß dulden — sondern sie tätig tragen, sie kraftvoll bestehen. Wir sollen die Schmerzen und Heimsuchungen nicht etwa durch die Versenkung in Gott leugnen und als Schein erklären; wir sollen auch das Leid bejahen, sicher bejahen, indem wir es zur sittlichen Anforderung gestalten. Tue deine Pflicht, dann wird auch das Übelste dir zum Guten werden müssen; hierin stimmen alle die Meister und Lehrer Israels überein. Für sie ist die Frage der Theodicee beantwortet oder eigentlich überhaupt nicht vorhanden, da sie das Leben als eine Pflicht erkennen. Es ist kein Geschenk, das uns gegeben ist, sondern eine Aufgabe, die wir lösen sollen, und darum ist es wert, gelebt zu werden.

So ist denn die Gottergebenheit mit dem Gottvertrauen untrennbar verknüpft. Sie ist in aller Demut zugleich die kraftvolle

Erhebung zu Gott, der freudige Aufblick zu dem gütigen Vater im Himmel. Wer es weiß, daß Gott ihn durch alles Leid läutern und „retten“ will, der kann nicht verzweifeln und nicht kleinmütig sein. Das eine liegt unablösbar in dem anderen: man muß auf Gott bauen können, um sich in Ruhe vor ihm zu beugen, und man muß sich in Gottes Willen stille fügen können, um auf ihn zu vertrauen. So klingt die Ergebung immer in die Zuversicht aus: „In Gott sei stille, meine Seele, von ihm kommt meine Hoffnung. Er ist mein Fels und meine Hilfe, mein Schutz, nicht werde ich wanken“. „Die in Tränen säen, sie werden in Freuden ernten“. „Was bist du gebeugt, meine Seele, und so betrübt in mir? Harre auf Gott; denn ich werde ihm noch danken, der meines Angesichtes Hilfe und mein Gott ist“. „Und dennoch, auch wenn sie im Lande ihrer Feinde sind, habe ich sie nicht verworfen und nicht verstoßen, daß ich sie dahingehen ließe, daß ich meinen Bund mit ihnen bräche, denn ich bin der Ewige, ihr Gott“.

Auch wo das Gottvertrauen Israels nicht dieser frohe Abgesang der Ergebung ist, ruht es doch auf dem Grunde ernster, harter Lebenserfahrung, ist es erkämpft, errungen und erstritten, behauptet gegenüber den widersprechenden Tatsachen, gegenüber der niederdrückenden Deutlichkeit feindlicher Erfolge. Es gibt Lebensgrundsätze, die nur die nachträgliche Entschuldigung sein sollen für das, was wir getan haben. Und es gibt eine noch schlimmere Lebensweisheit, die nur die Ruhmeskunde für unser Gewinnen, die Apologie der glücklichen Besitzenden sein soll. Weder für diese satte Predigt der Macht noch für jene tönende Rede der Unsittlichkeit und Ungerechtigkeit hat Israels Religion das Wort gefunden und das Wort hergegeben. Wo ihre Gläubigen von ihrem Wissen und ihrer Gewißheit das Zeugnis abgelegt haben, dort war es nie, weil das irdische Geschick für sie sprach oder sie für das irdische Trachten sprechen wollten. Immer geschah es, obwohl die Welt gegen sie zeugte und sie gegen die Welt zeugen mußten. Wer kann alles aneinander reihen, was von der unerschütterlichen Kraft solches Gottvertrauens in Israel Kunde gibt. Stets gleich und doch stets neu, wird es wiederholt als das innerste und sicherste Erfahren des Herzens: „Der Herr ist mein Licht und mein Heil, vor wem sollte ich mich fürchten? Der Herr ist meines Lebens Schutzwehr, vor wem sollte ich zagen?“ „*Wenn sich lagert* wider mich ein Lager, fürchtet sich mein Herz *nicht; wenn sich* wider mich Krieg erhebet, trotz alledem vertraue

ich." „Auch wenn ich wandle im Tale des Schattens, fürcht' ich kein Leid, denn du bist bei mir." „Ich hebe meine Augen zu den Bergen, von wannen wird mir Hülfe kommen? Meine Hülfe kommt von dem Ewigen, der Himmel und Erde geschaffen hat. Er wird nicht wanken lassen deinen Fuß, nicht schlummert, der dich behütet. Siehe nicht schlummert und nicht schläft der Hüter Israels." So durchdringt es die ganze Geschichte des Judentums als ihr Lebensnerv, ihr Mark und ihre Kraft. So hat es sich in allen Tagen bewährt, in den Geschicken und in den Herzen sich bezeugt: Nicht schlummert und nicht schläft der Hüter Israels."

Diese demutsvolle Zuversicht, deren Sicherheit einer ganzen Welt nicht weicht, wird in der heiligen Schrift auch als der Glauben bezeichnet. Er ist so nichts anderes als die unerschütterliche Gewißheit, daß Gott hilft und helfen kann. In diesem Sinne sagt die Heilige Schrift: „Der Gerechte lebt durch seinen Glauben." „Wer Glauben hat, der wird nicht weichen." „Habt ihr keinen Glauben, so gibt es für euch kein Bleiben." „Glaubet an den Ewigen, euren Gott, und ihr werdet dauern." In diesem Sinne rühmen auch die späteren Zeiten den Glauben, und der Talmud nennt die Israeliten „Gläubige", „Kinder der Gläubigen". Nur das Vertrauen auf Gottes Güte ist damit benannt, gefordert nur das Verständnis dessen, daß nicht die Welt recht hat und recht gibt. Nicht aber soll ein Bekenntnis von dem Dasein Gottes damit ausgedrückt sein; denn dieses erst dartun und zum Gegenstande eines Lehrsatzes machen zu wollen, liegt der Religion Israels, wie bereits erwähnt, durchaus fern. Gläubig ist im Judentum nicht, wer die Existenz Gottes mit mehr oder minder vorgeschriebenen Worten behauptet, sondern wer auf Gottes Güte und Liebe seine Zuversicht setzt, wer es weiß, daß der Mensch nur im Schutze des Allmächtigen geborgen ist. Das Gottvertrauen, die Demut ist der Glaube. Und was das persönliche Sichbekennen zu Gott anlangt, so wird dieses, wie noch gezeigt werden wird, ausschließlich gefunden in der festen Bereitschaft, „Gott zu dienen", das Gute zu tun, das er geboten hat; so entspricht es dem ganzen Charakter des Judentums.

Freilich erkennt das Judentum auch keinen Glauben an ohne dieses Bekenntnis, ohne die rechte Tat; denn Glauben und Demut sind an sich noch nicht fromm. Sie sind nur der menschliche Ausdruck dessen, was Gott für uns ist, und daher, was das Wesen des Menschen anbetrifft, zunächst inhaltsleer, so lange

sie nicht mit Handlungen der Tugend und Frömmigkeit erfüllt sind. Sie sind eine Stimmung zum Guten; aber eine Stimmung, welche Stimmung bleibt, ist immer gefährlich, zumal wofern sie wähnt, schon ein gutes Werk zu sein, in sich schon Religion zu tragen. Eine Demut, die nichts als Demut, ein Glaube, der nichts ist als Glaube, ist vom Übel. Demut, die schon für sich allein einen Wert haben will, entgeht nur selten dem frommen Dünkel, in sich das Bild menschlicher Gottesnähe zu erblicken. Man nimmt ja leicht die demütige Gewohnheit an, sich stets mit seiner Gottergebenheit zu befassen, mit seinem gläubigen Hangen an Gott beschäftigt zu sein, und man vermeint dann bald mit dem himmlischen Vater besonders eng verbunden zu werden, mitzuraten im Ratschlusse des Höchsten. Auch die Heilige Schrift fordert Selbstbeobachtung, aber sie versteht darunter einfach die Besinnung auf das Gute, zu dem wir berufen sind, das Bewußtsein, daß Gott uns erkennt; sie fordert die Prüfung jedes Tages an dem Maßstabe der Pflichterfüllung. „Fürchte Gott und wahre seine Gebote, das ist der ganze Mensch." Womit auch Goethes Wort übereinstimmt: „Wie kann man sich kennen lernen? Durch Betrachten niemals, wohl aber durch Handeln. Versuche deine Pflicht zu tun, und du weißt gleich, was an dir ist". Jede Selbstbetrachtung, die etwas anderes sein will, ist das Gegenteil der Selbsterkenntnis und führt zu ungesunder Selbstbespiegelung, zum Schöntun mit der Zerknirschung, das im Grunde die eitelste Eitelkeit ist. All die beflissene fromme Zergliederung der gläubigen Seele, all das Wühlen im Gefühl der menschlichen Sündhaftigkeit und Unzulänglichkeit zeigt diesen krankhaften Zug. Daraus entsteht dann jene berüchtigte Demut, die sich vor Gott nicht klein genug tun mag, um dann desto selbstgefälliger und hochfahrender gegen die Menschen zu werden, die sich auf den Platz des Allwissenden und Heiligen setzt, um Richter über alles auf Erden zu sein. Wer kennt nicht ihre Meister und Jünger, diese demütigen Großinquisitoren, diese Gläubigen und Stillen im Lande?

Mit der wahren Demut verhält es sich ganz wie mit der entsprechenden Eigenschaft in dem Verhältnis der Menschen unter einander, der Bescheidenheit. Es ist gar nicht so leicht, bescheiden zu sein; man muß schon etwas geleistet haben, um bescheiden sein zu können. Auch um demütig, um gläubig zu sein, muß man sich *als rechter Mensch bewährt* haben, muß man Gott gedient haben *in der Menschenliebe*. Es ist auf dem Gebiete der Sittlichkeit

auch, wie auf dem des Erkennens. Je mehr des Wissens wir uns aneigenen, desto mehr erfahren wir, was alles wir nicht wissen. Je mehr des Guten wir tun, desto mehr drängt es sich auf, wie viel des Guten uns noch zu tun bleibt; „der Tag ist kurz, und der Arbeit ist viel". Nur der sittliche, sittlich arbeitende Mensch kann demütig und gläubig sein; denn nur er erlebt diese eigentlichste Begrenztheit des Lebens, daß es unserem sittlichen Ringen und Mühen, unserem Streben nach dem Ideal so allzu eng und allzu bald die Schranken setzt. Nur der Mensch, den das Bewußtsein dieser Ohnmacht gegenüber der Unendlichkeit des Gebotes erfaßt und erschüttert, nur er vernimmt und begreift, was ihm der liebende Gott bedeutet, der „Herz und Nieren prüft", der nicht nach den Taten, sondern nach dem Willen mit uns rechnet. Wenn wir das Rechte tun, dann allein können wir an den gütigen Gott wahrhaft glauben. So, aber so allein, wird die Demut, wird der Glaube auch zur Pflicht und zum Gebote: Glaube immer inniger an Gott, indem du immer mehr des Guten tust.

Mit tiefer Bedeutsamkeit stellt daher die Heilige Schrift den Glauben und die gute Tat als eine religiöse Einheit neben einander: „Wahre die Liebe und das Recht und hoffe stets auf deinen Gott." „Vertraue auf Gott und tue Gutes." „Hoffe auf den Herrn und hüte seinen Weg". „Übet Opfer der Gerechtigkeit und vertrauet auf den Herrn". „Geradheit nnd Redlichkeit werden mich bewahren, denn ich hoffe auf dich". „Suchet den Ewigen, all ihr Demütigen im Lande, die sein Gebot vollführen: suchet Gerechtigkeit, suchet Demut". „Es ist dir gesagt, o Mensch, was gut ist, und was Gott von dir fordert, nichts anderes, als Recht zu tun, Liebe zu üben und in Demut zu wandeln vor deinem Gotte". Aus dem sittlichen Handeln ergibt sich die Demut, und sie zeugt dann ihrerseits neues sittliches Handeln.

Für den Glauben an Gott ist beides untrennbar verknüpft, weil der liebende Gott, dem gegenüber Demut allein geziemt, zugleich der gerechte Gott ist, vor dem sittliches Tun allein bestehen kann. Die göttliche Gerechtigkeit besagt es, daß Gott dem Menschen auch Pflichten stellt; sie offenbart, „was gut ist und was Gott verlangt." Der gerechte Gott ist der strenge, sittliche Gott. Und daher haben auch die Propheten, die zu allererst, was der Mensch leisten und erfüllen soll, betonen, vor allem und in erster Reihe diese Eigenschaft Gottes verkündet. Gerade in ihr ist ja auch, worauf schon mehrmals hingewiesen worden ist, der

Widerspruch gegen das Heidentum am schärfsten hervorgehoben. Nur der eine Gott, der Herr der ganzen Welt, kann der gerechte Gott, der Gott der Sittlichkeit sein.

Wie die Liebe Gottes gewährt, so gebietet die Gerechtigkeit Gottes. Sagt die Liebe, was der Mensch durch Gott besitzt, so sagt die Gerechtigkeit, was er vor Gott sein soll. Schenkt jene gnadenvolle Eigenschaft den Glauben an die Bedeutung des Erdendaseins, so gibt dieses strenge Attribut den Glauben an die Bestimmung des Menschen. Und wenn die göttliche Gerechtigkeit es ausdrücklich von dem Menschen fordert, daß er das Gute tue, so ist damit ausgesprochen, daß das Gute in ihm Sache seines unabhängigen Willens ist, daß er frei ist, frei auch Gott gegenüber. Durch die göttliche Gerechtigkeit ist er als sittliches Wesen anerkannt. Die selbständige Persönlichkeit ist ihm zugesprochen. Alles, was unser Leben erfährt und empfängt, so weiß es unsere Demut, wird uns von Gott gewährt. Aber eines, so sagt es die göttliche Gerechtigkeit, gehört uns, eines vermag von uns selber aus, kraft unser, uns einen Wert zu verleihen. Das ist die freie sittliche Tat. Alles müssen wir Gott beimessen, nur sie dürfen wir uns zuschreiben. Sie, aber freilich nur sie, gibt uns einen eigenen Platz vor dem allmächtigen Gott. Wie es der Talmud scharf zuspitzt: „Alles ist in Gottes Hand, nur nicht unser sittliches Handeln." „Nichts in Gottes ganzer Welt kannst du Gott darbieten, außer deiner sittlichen, guten Tat".

Hierin liegt der eigentlichste Glaube an den Menschen, der Glaube an seine Freiheit, an seine Pflicht, oder was dasselbe ist, an seine Verantwortlichkeit, und ein anderer Zusammenhang wird es dartun, welche Fülle religiösen Inhalts sich hierin birgt. Das ist der große Mangel in Schleiermachers Begriff der Religion, daß er ihr Wesen ausschließlich in dem Gefühl der Abhängigkeit von Gott findet und das ebenso wesentliche Freiheitsmoment in ihr außer Acht läßt, — ein Mangel, der auf das an diesem großen Denker auch sonst gerügte Mißverhältnis zum Alten Testament zurückgeht. Von dem alles bedeutenden gläubigen Gefühl, wie er es lehrt, führt der Weg zu der Demut, die nichts als demütig ist. Für das Judentum ist die selbständige sittliche Persönlichkeit des Menschen durchaus integrierend in der Religion. In dem Glauben an den gerechten Gott ist notwendig der Glaube *an uns selber gegeben*. Erst hiermit wird die zweite große *Paradoxie des* Glaubensbewußtseins gelöst, die, daß der Mensch

durchaus von Gott abhängig und doch frei ist, daß sein ganzes Leben nur durch Gott besteht und doch seine eigene Selbständigkeit besitzt.

So findet die Religion in dem Menschen die Fähigkeit, durch sich selber etwas zu bedeuten. Er vermag es, sich zu entscheiden, für oder wider Gott zu sein. Er ist imstande, Gott „nachzugehen" und Gott „zu dienen", er kann der Gottheit gegenüber etwas tun — nicht nur in Demut etwas empfinden. Aber eben nur durch das, worin er wahrhaft selbständig ist, nur durch die Erfüllung des Sittlichen. Will er für alle göttliche Liebe danken, so kann er es nur hierdurch. Will er Gott anerkennen, so kann er es nur hierdurch. Wenn anders das Bekenntnis zu Gott eine persönliche Leistung des Menschen ist und nicht ein bloßes frommes Gefühl, so besteht es allein in der festen, stetigen Entschlossenheit, recht zu handeln. Die heilige Schrift kennt nur das eine Bekenntnis: „Gott zu dienen". Und Gott dienen wir, das wiederholen alle Propheten, durch das Gute, das wir bewähren. Bloß den Götzen dient man, indem man sich vor ihnen bückt. „Dienen und sich bücken", das ist in der heiligen Schrift der ständige Ausdruck für den Götzendienst.

Wenn wir Gott anerkennen, dann treten wir, wie der Talmud sagt, in „das Reich Gottes". Wir sehen in Gott unseren Herrn, wir sind in seinem Dienste. Und wir haben diesen „auf uns genommen"; es ist unsere Tat, unsere persönlichste Leistung, die uns dazu gebracht hat. Nur des Freien kann das Reich Gottes sein. Es wird uns nicht geschenkt, sondern wir müssen es uns erwerben, und darum ist es in ganz besonderem Sinne dem Proselyten zugehörig, den sein eigenster Entschluß zu Gottes Gebot hingeführt hat. Wir sind es, die „Gottes Willen zu dem unseren machen" müssen. Nichts Mystisches und nichts Überweltliches ist so das „Gottesreich", sondern das einfache klassische Wort für den freien Dienst Gottes, für den freudigen, sittlichen Gehorsam. Es ist der Ausdruck dafür, daß der Wille Gottes, daß seine „Herrschaft" in unser Herz eingekehrt und damit eine göttliche Kraft in uns hineingegeben ist, daß wir nun in jener wahren Welt leben, in der das ewige Sittengesetz waltet. Das Himmelreich haben, das heißt Gott anerkennen durch die gute Tat. So sagt der Talmud: „Du willst es wahr haben, daß du das Reich Gottes gewonnen hast, wohlan so übe seine Gebote." „Höre Israel, der Ewige ist unser Gott, das ist die Kunde vom Gottesreiche".

Während wir also dem liebenden Gott mit frommem Gefühl gegenüberstehen, darf vor die göttliche Gerechtigkeit nur das rechte Handeln hintreten. Darum ist es so wesentlich, daß sie im Judentum so entschieden hervorgehoben wird. Wo sie durch die allzu ausschließliche Betonung der göttlichen Liebe zurückgedrängt wird, dort ist die Gefahr nahe, daß die sittliche Tat durch fromme Empfindsamkeit, durch sentimentale Gefühlsseligkeit genügend ersetzt scheint. Und die Geschichte der Religionen zeigt, daß diese Gefahr keine theoretische geblieben ist. Jene blutbefleckten Zeiten, die traurigsten der Weltgeschichte, wo jede schlimmste Schandtat im Namen der Religion verübt ward, und das Wort „Gott" oft zu einem Worte des Entsetzens wurde, standen unter dem Zeichen der göttlichen Liebe; sie war ein und alles in der Religion. Nie sind ihr schwärmerischere Hymnen gesungen worden als in den Tagen, die von keinem Menschenrecht und keiner Menschenpflicht wußten. So war es damals, so einst wie jetzt. Alle die frommen Sachwalter religiöser Bedrückung, alle die gottesgelehrten Büttel konfessioneller Unredlichkeit, sie waren immer beflissen, sich ihres Glaubens an die göttliche Liebe ganz besonders zu rühmen. Sie haben ihn besonders gerühmt vor dem Judentum, das noch immer nicht von dem Glauben an den strengen Gott des Rechtes ablassen gewollt hat und in der Religion mehr sucht als bloße persönliche Heilslehre. Der Gott, der zu einem Gott der Liebe allein gemacht wird, der nur Gott, der Vater, und nicht auch Gott, der Richter, sein soll, ist dadurch zu einer frommen Phrase geworden, die alles mit ihrem sentimentalen Klange verhüllt, wie ein Mantel, welcher alles, auch allen Frevel und alle Heuchelei, deckt. Wie das die Geschichte, wie gesagt, leider nur zu oft bewiesen hat. Wie es auch an dem Bilde der nur demütigen Demut bereits dargetan worden ist.

Die Empfindung, die, das rechte Handeln begleitend, gegenüber der göttlichen Gerechtigkeit den Menschen erfaßt, ist die fromme Scheu, die Ehrfurcht, dieses eigentlichste Fühlen des Freien, der um seine Freiheit und seine Verantwortlichkeit weiß. Wen in seinem sittlichen Ringen und Arbeiten das Bewußtsein erfüllt, daß er das Gebot des heiligen, vollkommenen Gottes übt, den muß diese Ehrfurcht vor Gott, diese Gottesfurcht ergreifen. Sie ist das religiöse Grundgefühl neben der Demut, die derselben *notwendige Ergänzung*. Sie ist die Demut des vor Gott selbstständigen *Menschen*. Zu der göttlichen Allmacht sollen wir gläu-

biges Vertrauen hegen, für alle dünkelhafte Erdenmacht Verachtung; Ehrfurcht nur vor dem Heiligen, vor der Sittlichkeit. Es ist das Zeichen einer reinen, edlen Menschenseele, der Ehrfurcht fähig zu sein; sie ist die vornehmste unter den Regungen des Herzens. Nur der Knechtessinn ist ehrfurchtlos. Auch der Glaube entbehrt seines edelsten Adels, wenn die Kraft der Gottesfurcht nicht in ihm wohnt.

Durch sie geben wir selbst uns eine Beziehung zu dem Höchsten und Heiligsten, wir erheben uns zu ihm und erleben, wie wir dadurch am höchsten erhoben sind. Wir finden unser wahres Selbst in dieser Hingabe an Gott, wir entdecken darin den ganzen Reichtum unseres Wesens „unser ganzes Herz, unsere ganze Seele". In der Demut erkennen wir, wie Gott ohne unser Zutun, ohne unser Verdienst mit uns verbunden ist, wie er uns liebt. Wenn wir in Gottesfurcht das rechte üben, dann schließen wir uns, kraft unser, an Gott an, um in sein Reich einzutreten; wir lieben ihn. Unser eigenes, selbständiges Wesen bringen wir ihm entgegen, „unser ganzes Herz, unsere ganze Seele, unsere ganze Kraft". Der Liebe Gottes hat in uns die demutsvolle Zuversicht entsprochen; der göttlichen Gerechtigkeit entspricht unsere Liebe, diese freudige Einsetzung unserer Freiheit, diese bereitwillige Hingabe unseres sittlichen Wesens. Der Charakter des Judentums offenbart sich in dieser Auffassung. Kein bloßes Wort, keine bloße Empfindung darf die Liebe sein, sie ist eine klare Aufgabe, ein bestimmtes Gebot. Nur wenn wir das Gute tun, uns für das Gute aufopfern, haben wir Gott gefürchtet und haben wir Gott geliebt. Gott gegenüber ist jede Ehrfurcht Liebe, und jede Liebe Ehrfurcht.

Der Glaube an die göttliche Gerechtigkeit ist so der Glaube an die Realität des Guten. Das Wesen von Gottes Gerechtigkeit ist es, dem Menschen zu sagen, was gut ist. Nur in dem Guten, das wir tun, finden wir ihn, den wahrhaft Seienden, den Ewigen, und darum ist dieses selbst ein Seiendes, Lebendiges, ist es ein Bestimmtes, eine Wirklichkeit — etwas, was außerhalb jeder Kontroverse liegt, etwas, was der Mensch erwählen oder verwerfen muß und dem er ganz oder garnicht zugehört. Wie damit die Verbindung zwischen Religion und Moral unlösbar gemacht ist, so andererseits die Abgrenzung zwischen dem Guten und dem Bösen zu einer absoluten. Nicht auf dem Herkommen und nicht auf der Willkür und nicht auf menschlich weiser Absicht kann

6*

dieſer Unterſchied beruhen, er iſt im Weſen Gottes gegründet. Wir ſind zu dem Guten verpflichtet „ſo wahr Gott lebt“. Die Gerechtigkeit Gottes iſt der Widerſpruch gegen den ethiſchen Opportunismus, gegen jedes Verwiſchen ſittlicher Grenzen, gegen jedes Mäkeln an dem realen Charakter des Guten. Sie kann mit nichts ſich abfinden und mit nichts paktieren und mit nichts, was nicht das Gute iſt, ſich verbinden. Sie ſpricht unbedingt: „du ſollſt“ und „du ſollſt nicht“. Sie gibt Gebote, aber keine Ratſchläge, Verbote, aber keine bloßen Warnungen. Die Religion Israels hat zuerſt dieſes große Entweder — Oder aufgeſtellt.

Alles Niedrige und Böſe liegt tief unter Gott; es iſt das Gottloſe, das Profane, das Unreine. „Denn du biſt nicht ein Gott, dem ein Frevel gefallen könnte, nichts Böſes kann vor dir bleiben.“ „Du biſt reiner Augen, ſo daß du nichts Böſes ſchauen magſt, und auf Unrecht kannſt du nicht blicken.“ So wird die Gerechtigkeit Gottes zur ſittlichen Erhabenheit, zur göttlichen Heiligkeit. „Der heilige Gott erweiſt ſich heilig durch Gerechtigkeit.“ Gottes Weſen iſt nicht nur der Gegenſatz, ſondern der ſchärfſte Widerſpruch gegen alles Niedrige und Gemeine, und dieſes, inſofern der freie Menſch es übt, iſt nicht nur der Kontraſt zu Gottes Heiligkeit, ſondern es iſt die Verleugnung derſelben, ein Angriff gegen ſie. Es iſt das Gottfeindliche, etwas, was gleichſam Gottes Abwehr aufruft. Dieſe Reaktion des Göttlichen gegen alles Unheilige, alles Gottloſe wird in der Heiligen Schrift als der Eifer Gottes, als ſein Zorn bezeichnet. Das iſt ein recht menſchliches Wort. Aber ganz wie der Glaube an die göttliche Liebe, wo er den innigſten Namen ſucht, den allermenſchlichſten Ausdruck findet, ſo auch der Glaube an Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit. Man kann es nicht, daß Gott der Vater im Himmel iſt, loben und Gott, den Zürnenden, tadeln. Mit Recht hat die Sprache das Wort vom heiligen Zorn, vom heiligen Eifer gebildet. Die beſtimmte, bewußte Exkluſivität des Guten, der lebendige Schmerz ob jedes Unrechts, wo immer es geſchieht, das Menſchheitsgewiſſen, das ſich in jedem regen ſoll, kann garnicht ſchärfer bezeichnet werden.

Eine Gottheit ohne den Zorn, ohne den Eifer wäre eine Gottheit, die von der Welt und ihrem ſittlichen Leid nichts wüßte, *nichts wiſſen wollte* — der Gott Epikurs, der fernab auf fernem *Sterne thront.* Auch menſchliche Tugend ohne den heiligen Zorn

ist nur jene genügsame Tugend, für welche Sünde Sünde ist, nur wenn sie gegen einen selbst oder vielleicht gegen den Genossen geschieht. Um achten zu können, muß man auch zu verachten imstande sein; um das Rechte zu fühlen, auch zu zürnen vermögen. Das geringe Verständnis für den Zorn Gottes hat seinen eigentlichsten Grund oft in der fehlenden sittlichen Reaktionsfähigkeit, in dem Mangel an Empfindung für die Sündhaftigkeit jedes Unrechts auf Erden. Wessen seelisches Gleichgewicht und wessen „Heilsbewußtsein" bei so manchem Frevel gegen die Menschlichkeit ungestört bleiben, der hat es leicht, sich seines religiösen „Fortschritts" über den Glauben an den Eifer Gottes laut zu rühmen.

Es gibt kein Unrecht, das bloß einem Einzelnen angetan wird. Jeder Frevel „schreit zu Gott" oder, wie der Talmud es ausdrückt: „In dem Blute eines Menschen ruft das Blut einer ganzen Welt zu Gott um Rache." Jede unsittliche Handlung ist eine Sünde gegen Gott und gegen das Göttliche im Menschenleben. Wer Gott fürchtet, Gott liebt, kann nicht nur dieses und jenes Böse, sondern muß das Böse verabscheuen und hassen. „Die ihr Gott liebet, hasset das Böse". Wenn ein Unrecht, wo immer und gegen wen immer es geschieht, nicht unsere Seele erregt, nicht von uns empfunden wird, als wäre es uns selber angetan worden, dann haben wir den gerechten, zürnenden Gott, den Zorn gegen die Sünde nicht begriffen. Mit dem Glauben an Gott eint sich keine Gleichgültigkeit gegen irgend ein Unrecht auf Erden. Und wenn die Geschichte vieler Jahrhunderte und zumal die Leidensgeschichte des Judentums das Gegenteil zu lehren scheinen, so zeigt es sich eben wiederum, mit welcher Vergewaltigung des Nebenmenschen sich die menschliche Meinung, Religion zu besitzen, oft vertragen kann. Ohne den eifervollen Abscheu gegen alles Unrechte und Unsittliche, wie der zürnende Gott ihn lehrt, gibt es keinen Kampf fürs Recht, keine Mitarbeit an dem sittlichen Fortschritt der Menschheit. In der strengen, göttlichen Gerechtigkeit liegt unsere Verpflichtung, daß jeder an seinem Platze gegen alle Unmenschlichkeit streite, für das ideale Ziel der Geschichte wirke. In der Gerechtigkeit Gottes ist sein großer Weltenplan gegründet.

---

Liebe und Gerechtigkeit, sie sind die beiden Eigenschaften Gottes, auf die der Mensch hingewiesen ist. Es ist derselbe einige, einzige Gott, dem sie beide angehören. Gott schaut auf uns,

so sagt uns unser Vertrauen, und Gott spricht auch zu uns, so sagt uns die Ehrfurcht vor ihm. Vor Gott, dem Einzigen, können wir nicht demütig sein, ohne gutes zu tun, und nicht gutes tun, ohne demütig zu sein. Das eine haben und des anderen entbehren, hieße gleichsam Gott halbieren. Allerdings, das ist die dritte große Paradoxie der Religion, daß der Gott, der voll unendlicher Liebe ist, doch auch in der zürnenden, eifervollen Gerechtigkeit den bestimmten Ausdruck seines Wesens hat. Oder um es auf den Menschen zu beziehen: daß unser Leben durch Gott seinen ewigen Wert hat und doch ohne menschliche Tugend wertlos und gottlos ist. Gott gibt das wahre Leben, und Gott fordert das wahre Leben. Die Idee der Versöhnung antwortet hierauf, und das Kapitel vom Menschen wird die weitere Ausführung dafür bringen.

Aber schon hier, nach dem, was über den Glauben an Gott gesagt ist, gewinnt der Optimismus der israelitischen Religion deutlichere Gestalt. Er ist der Glaube an den Sinn des Lebens, die Gewißheit, daß dieses mehr ist als das, was der Kreis der alltäglichen Sorgen und Hoffnungen umgrenzt. Das Wirklichste ist das Gute. Es gibt eine wahre Liebe; „vom Himmel schaut der Herr, sieht alle Menschenkinder." Und es gibt eine wahre Heiligkeit; „der Mensch lebt nicht für das Brot allein, sondern für alles, was aus dem Munde Gottes hervorgeht, lebt der Mensch". Gott schaut auf jedes Dasein, Gott spricht zu jedem Menschen. Wir können zu ihm aufblicken. Wir sollen zu ihm sprechen: „Herr, rede, dein Knecht hört". Unser Leben hat seine Bedeutung und seine Bestimmung. Es hat seine Andacht und seine Aufgabe. Ja es soll Andacht und Aufgabe sein. Nicht nur andachtsvolle Stunden sollen wir kennen, sondern unser Leben soll voller Andacht sein; denn Gott blickt allezeit auf uns. Nicht nur einzelne Aufgaben sollen vor uns stehen, unser ganzes Dasein soll eine Aufgabe sein; denn Gott spricht jedes Tages zu uns. Andacht und Aufgabe — kann ein Leben mehr und besseres umschließen! Weihe und Ehrfurcht — kann eine Seele höheres empfinden! Ein Dasein, das dieses beides umfaßt, ist ein Gut. Die Religion, die beides in die Herzen bringt, ist die Religion des Lebens; sie ist nichts, was zu dem Leben hinzukommt, sondern das Leben selbst.

*Erst sie erfüllt* das Leben, macht es ganz und vollständig; *so ist es die innerste* Erfahrung der Propheten, ihr menschliches

Bewußtsein, worin sie sich mit jedem empfindenden Herzen gleich wissen. Sie reden von jedes Menschen Sehnsucht nach Gott, von dem Durste der Seele, die fern von Gott ist und darum dem Baume gleicht, „der in dürrer Wüste einsam steht." Nach Gott hungern, nach Gott dürsten, — „meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott" — es gibt kein besseres Wort für das Streben des Menschen, über sich selbst hinauszukommen, emporzuwachsen über den Alltag und seine Genüsse und seine Enttäuschungen, sich zu erlösen von der Welt und ihrer Einsamkeit. Mit Grund betont der Prophet diese Einsamkeit. Denn es gibt ein Alleinsein dessen, den die Menschen verlassen oder nicht begriffen haben; aber noch tiefer ist die Vereinsamung, die darin liegt, daß einer nur den Menschen kennt und sich nur an die Erde gebunden fühlt. Dieses Alleinsein, das von allem Wirklichen, Ewigen, Höheren fern bleibt, ist das eigentlichste und quälendste, sobald des Menschen Seele zu erwachen beginnt. Im Innersten der Seele ist ja schließlich jeder allein, denn jede Persönlichkeit ist einzig auf Erden.

In dem Zusammenhang mit Gott ist diese Verlassenheit überwunden und dieses Dürsten, Bangen und Sehnen gestillt. Je tiefer die Tiefen unseres Wesens sind, desto mehr sind wir mit Gott verbunden. Mit Menschen berühren wir uns, mit Gott sind wir ganz zusammen. Unser Leben hat in ihm seinen Frieden. Der Frieden — das ist eines von den Worten, denen Israel ihren neuen, unergründlichen Inhalt gegeben hat. All das Treiben und Jagen der Welt macht nur müde und läßt hungrig und ruhelos; in der Einheit mit Gott findet der Mensch seine Rast, sein Heil, seinen Segen, seinen Frieden. „Die Nähe Gottes ist mein Gut". „Gesegnet ist der Mensch, der auf Gott vertraut und dessen Zuversicht Gott ist". Und in den Frieden klingt der Segen aus: „Gott gebe dir Frieden". „Friede, Friede dem, der fern, und dem, der nahe, spricht der Ewige, ich heile sie".

Aber um die Nähe Gottes zu empfinden, braucht das Leben seine Stunden, wo es sich von den Menschen zurückzieht. Um nicht in jene tiefste Einsamkeit, die der Gottesferne, zu geraten, müssen wir Zeiten der Menschenferne haben, Zeiten der Erdeneinsamkeit, wo unsere Seele für sich ist. Nachdem wir Tage und Tage zu den Menschen gekommen waren, sollen wir zu uns kommen. Damit wir uns nicht in der Welt verlieren, ist es nötig, daß wir in uns gehen und uns auf unsere Seele und auf Gott

besinnen. Dem erwachten, fühlenden Menschen wohnt im innersten Gemüte das Verlangen nach dieser Einsamkeit; die Askese hat hierin ihre starke Wurzel. Auch das gehört zu den großen Entdeckungen Israels, daß es in seinem Gebete für dieses menschliche Bedürfen, für diese religiöse Notwendigkeit die edelste Befriedigung geschaffen hat. Das Gebet will uns mit Gott allein sein lassen, es ist dazu bestimmt, uns, von dem Kreise der Menschen fort, zu Gott hinzuführen. Mitten in der Welt will es uns eine Abgeschiedenheit geben. Auch im menschenvollen Gotteshaus sollen wir nur die Einsamkeit suchen, auch dort nur mit uns und unserem Gotte zusammen sein. Unser Leben, so haben wir gesehen, soll voller Andacht sein; darum müssen wir von Zeit zu Zeit aus der Welt fortgehen, um in der Gottesstille aus dem Urquell der Andacht neu zu schöpfen.

Das ist ja auch der Sinn des jüdischen Sabbaths, daß er dem Menschen ruhevolle Stunden der völligen Abkehr von dem Alltag gewähren will — eine Abgeschiedenheit von der Welt mitten in der Welt. Darum ward die Mauer seiner Satzungen so hoch aufgerichtet, damit in seinen heiligen Bezirk kein Laut aus dem Werktagsdasein hineindringe. Das hat dem Sabbath seine unvergleichliche Poesie gebracht, das hat über ihn den Frieden gebreitet, der ein hartes, gedrücktes Dasein nicht nur ertragbar gemacht, sondern es auch mit flutendem Sonnenscheine beschenkt hat. Er ist „der Tag der Wonne", der Tag „des Seelenreichtums". Das Judentum hat seine Sabbathlieder, die zu Familienliedern geworden sind — das besagt mehr als alle Worte. „Zu Liedern sind mir deine Gebote geworden im Hause meiner Pilgrimschaft". Das täte der Gegenwart not, daß der alte Sabbath wiederkäme, der heut einem so weiten Kreise des Judentums verloren gegangen ist. Er ist, wie das alte Wort es sagt, „das Zeichen zwischen Gott und Israel", der Wegweiser, der zu dem alten Gotte hinzeigt. Der Kampf um den Sabbath ist der Kampf um die Weihe des Daseins, der Kampf gegen die Verweltlichung des Lebens. Wer ist so voller Lebensandacht, daß er der allwöchentlichen Zeit der Gottesruhe entraten dürfte! Wenn der Kampf des Daseins so manchem den Sabbathtag nicht gewährt, — wo sind die, denen die Sabbathstunden geraubt sein müssen!

Auch die bestimmten Stunden der Ehrfurcht hat das *Judentum* geschaffen, Stunden, wo dem öffentlichen Gewissen *Worte gegeben werden*, und der göttliche Wille sich an die Seelen

wendet. Auch diese Sitte, die der Verkündigung und Erklärung des Gottesgebotes, seiner geistigen Erneuung in dem Redenden wie in dem Hörenden, ist eine jener großen Gaben, mit denen Israel die Menschheit beschenkt hat. An die Andacht wird die sittliche Forderung geknüpft, an die frohe Gewißheit dessen, was wir sind, die Predigt von dem, was wir sein sollen. Was einer dem anderen vielleicht nicht sagen darf, — da wir ja allesamt unsere Mängel haben — das kann und soll das Gotteswort einem jeden vorhalten. Wir sollen nachsichtig sein, das Gotteswort hat das Recht der Strenge. Den gemessenen, begrenzten Gefühlen des Alltags, die sich in den Rahmen der Rücksicht eingepreßt haben, kann es entgegentreten mit seinem großen Zug der Empfindungen, mit seinem gewaltigen Eifern für das Rechte und Wahre, mit seinem lodernden Grimm gegen die Niedrigkeit und Bosheit. Gegenüber der schwächlichen Konvention, die sich so leicht mit allem abfindet, gegenüber all der glatten Klugheit, die dazu da ist, um keinen Charakter zeigen zu müssen, ist uns die harte, unnachgiebige Schroffheit des Bibelwortes bitternot. Gegenüber alledem, was uns draußen richtet und beherrscht, brauchen wir die immer neue Erweckung des Bewußtseins, daß „Gott unser Richter, Gott unser Gesetzgeber, Gott unser König" ist.

Das Judentum hat die feierlichen Zeiten geschaffen, die um das Jahr den stetigen Hinweis auf die Grundgedanken des Daseins wie ein heiliges Band herumschlingen und so unser Leben zusammenfassen, auf daß es nicht in zusammenhanglose Tage auseinanderfalle. Wir sollen Zeit haben für unser Leben, Arbeitspausen, wo sich uns der Sinn, die Einfachheit des Lebens offenbart. Zu Wesen und Inhalt der heiligen Tage haben keine spätere Zeit und keine andere Religion etwas hinzuzuschaffen vermocht. Man hat für die äußerliche, künstlerische Ausgestaltung dieses und jenes hinzugefügt, aber nichts, was die Bedeutung erhöhte. Die Schöpfung Israels zeigt auch hier ihre ewige Kraft.

---

Nach alledem, was schon mehrmals hervorgehoben wurde, bedarf es gewiß keiner besonderen Betonung, daß der Glaube an Gott nicht von Anfang an in Israel seine letzte Klarheit hatte. Und auch das braucht nicht erst nachdrücklich ausgesprochen zu werden, daß die erreichte Höhe darum nicht minder bewundernswert ist, weil sie erst hatte erstiegen werden müssen. Es ist Aufgabe

der Religionsgeschichte, die einzelnen Abschnitte dieses Weges, diese fortschreitende Offenbarung darzulegen. Nur das eine soll hervorgehoben werden, daß alles darauf hinweist, wie schon in dem Patriarchenkreise eine religiöse Eigenart lebendig war, und daß die reine Gotteserkenntnis dann durch Moses ihre Gestaltung gefunden hat. Auf ihn greifen alle die Späteren zurück. Er ist der „Vater aller Propheten".

In aller Religion handelt es sich um einen Versuch, das an sich Unaussprechliche irgendwie auszudrücken. Jede neue Religion muß ihre neue Sprache schaffen. Aber die sprachliche Bestimmtheit folgt nur sehr allmählich der Entschiedenheit des Gedankens. Dieser kann bereits seine deutliche Klarheit gewonnen haben, ohne daß das Wort schon den entsprechenden Ausdruck bietet. Darum führt es ganz besonders in der Bibel zu Fehlschlüssen, wenn man sich nicht sowohl um Spannkraft und Tragweite einer hervortretenden Idee bekümmert, als vielmehr die Worte zusammenzählt und untersucht, in denen sie verkündigt worden ist. Leider geschieht es, worauf schon hingewiesen wurde, nur allzu oft und ganz besonders im Dienste eines Naturalismus, der eine Bibelstelle begriffen zu haben meint, erst wenn er den allerniedrigsten Sinn, den sie irgendwie vielleicht zulassen könnte, herausgepreßt hat. Es ist staunenswert, wie viel tüftelnde Schärfe — und auch wie viel Unverstand — aufgewendet wird, um das Erhabenste zur Alltäglichkeit, die Poesie zur prosaischsten Prosa, das Charakteristische zur Formlosigkeit umzudeuten. Freilich, wer etwas nur im Hinblick auf ein anderes, um einer Tendenz willen, betrachtet, der wird auch an dem Höchsten vor allem den noch anhaftenden Erdenrest sehen.

Ganz besonders ist das dem Namen widerfahren, der in der Bibel am häufigsten von Gott gebraucht wird, dem Namen Jahwe. Mag er, wie lange immer, ursprünglich einen Gott neben anderen benannt haben, schließlich bezeichnet er doch den einen Gott, der der Einzige ist, und zu dem alle Völker sprechen sollen: „Nur in dir ist Gott, und außer dir gibt es keinen, keinen Gott weiter". Und von da an ist das Wort Jahwe nicht mehr ein Eigenname, der einen Gott von anderen Göttern unterscheiden soll, sondern das Wort „Gott", und nur darin findet es seinen Sinn wieder. Wenn nun trotzdem moderne Bibelübersetzung selbst dort, wo in der Heiligen Schrift die Einheit und Einzigkeit Gottes klar erkannt und ausgesprochen ist, nicht von der Liebe, der Gerechtigkeit

Gottes redet, sondern von der Liebe Jahwes, von der Gerechtigkeit Jahwes, von der Heiligkeit Jahwes — ist das dann nicht eine Verzerrung des Bibelwortes? Nur gedankenlose Pedanterie oder wichtigtuende Selbstgefälligkeit kann es zu Wege bringen, z. B. den Psalmisten beten zu lassen: „Jahwe, du hast mich erforscht und kennst mich", „Jahwe behüte deinen Ausgang und deinen Eingang von nun an bis in Ewigkeit", oder den frommen Hiob sprechen zu lassen: „Jahwe hat gegeben, und Jahwe hat genommen, der Name Jahwes sei gepriesen". Es kann gegen solche Mißhandlung des Wortes und des Geistes der Heiligen Schrift nicht entschieden genug Einspruch erhoben werden.

Aber auch noch in ganz anderer, wesentlicherer Hinsicht wird leider die Bedeutung des einen Gottes, den die Propheten, Psalmisten und Weisen Israels verkündet haben, bisweilen innerhalb des Judentums selbst verkannt. Es ist mit Recht geklagt worden, daß sich in ihm hier und dort eine gewisse „freidenkerische Schlaffheit" gegenüber der Gottesidee zeige. Manche scheinen das Judentum in den Geboten der Sittlichkeit, die es lehrt, schon ganz befaßt zu meinen und in der Lehre von Gott eine bloße schmückende Beigabe zu erblicken. Eine ärgere Oberflächlichkeit kann unserer Religion gar nicht angetan werden. Es ist wahr, sie legt den allergrößten Wert auf das sittliche Tun, sie sagt von Gott nur sittliche Attribute aus, der Gott des Glaubens ist für sie der Gott der Sittenlehre. Aber es gibt für sie keine Ethik ohne den Gottesbegriff; erst in Gott hat die Sittlichkeit festen Grund und sichere Bürgschaft. Der Glaube an Gott ist nichts weniger als bloß ein Teil der Religion, er ist der Quellpunkt ihres Lebens. In seiner Gottesidee liegt der Charakter des Judentums, der keine Zweideutigkeit und kein Schwanken, kein Hinken auf beiden Füßen zulassen kann, sondern das offene klare Bekenntnis fordert. Wie sehr dieses Bewußtsein alles durchdringt, das ist der Maßstab der seelischen Zugehörigkeit zum Judentum.

Für den einen Gott, den Gott der Liebe und der Gerechtigkeit, sind die Märtyrer in den Tod gegangen, um ihres Gottes willen haben Tausende und Abertausende ihre irdische Habe fortgeworfen, Heimat und Haus aufgegeben und Schmach und Verfolgung auf sich genommen. Der Glaube an Gott gibt unserer Geschichte ihre Weltbedeutung, ihren heroischen Sinn. Nur wer Halt und Bestimmung seines Daseins in dem einig einzigen Gott

hat, ist ein Jude. Nur der hat als Jude gelebt, der im Angesicht der Ewigkeit, so wie der alte heilige Brauch es will, als das Ergebnis und das Bekenntnis seines Lebens es auszusprechen vermag: Höre Israel, der Ewige ist unser Gott, der Ewige ist einzig.

# Der Glaube an den Menschen.

## Der Glaube an uns.

Aus dem Glauben an Gott ergibt sich der Glaube an den Menschen. Wir leben durch Gott und in Gott, aber als freie, selbständige Wesen; hier scheidet sich die Lehre des Judentums vom Pantheismus, der Gott nur in uns und uns nur in Gott findet. Wir sind frei und selbständig, aber nicht von Gott völlig abgesondert und abgehoben; hier scheidet sich das Judentum von dem sogenannten Deismus, der nur einen unbestimmbaren „Gott der Ferne", welcher dem suchenden Herzen entrückt ist, ahnt. Wir stehen Gott gegenüber; — denn auf dem Gegensatz zwischen Gott und Mensch beruht zunächst ja alle Religion. Aber es ist etwas in uns, was auch unsere Freiheit mit Gott verbindet; — aller religiöse Glaube ist ja andererseits wiederum Glaube an eine Beziehung zu Gott. Unsere sittliche Vernunft verbindet uns mit Gott. Sie ist, wie die Denker des Mittelalters es ausdrückten, der Mittler zwischen dem Menschen und Gott. Sie ist uns von Gott gegeben und wir sind doch kraft ihrer selbständig; sie ist das Göttliche in uns und ist doch die freie Urheberin menschlicher Geschicke. Hierin liegt der Glaube an uns, wie er aus dem Glauben an Gott folgt.

Die Heilige Schrift sagt, um dieses Wesen des Menschen zu bezeichnen: Der Mensch ist im Ebenbilde Gottes geschaffen. Das ist, wie alles in der Religion, ein Gleichnis. Aber es ist ein ewiges Gleichnis, unerschöpflich in seiner Bedeutung, — mögen immerhin der, der es zuerst ausgesprochen hat, und lange Zeiten, die es von ihm empfingen, nicht alles ganz ermessen haben, was darin liegt. Ein Prinzip der Menschheit, der sittliche Begriff „Mensch", ist damit gewonnen. Wie groß immer der Gegensatz zwischen Menschen ist, die Gottesebenbildlichkeit ist ihnen allen charakteristisch und gemeinsam; sie ist es, die den Menschen zum Menschen macht. Nicht bloß dieser oder jener kann das Ebenbild Gottes sein, sondern der Mensch schlechthin ist es; denn er ist es

von Natur aus. Ein jeder Mensch ist, wie die Heilige Schrift die Gottesebenbildlichkeit auch umschreibt, „das Kind Gottes". Er ist es durch sein Menschentum. Der edelste Adel, der einem Menschen gegeben sein kann, ist allen gegeben. Ihn einem absprechen, hieße ihn allen rauben. Über jeglicher Abgrenzung von Rassen und Völkern, von Kasten und Klassen, von Herrschenden und Dienenden steht der Begriff „Mensch". Wer immer Menschenantlitz trägt, ist befähigt und berufen, eine Offenbarung der wahren Menschheit zu sein.

Deutlicher und bestimmter, als es hiermit geschieht, kann auch die Einheit des Menschengeschlechts nicht gelehrt werden. Schon äußerlich prägt sich dieser Zusammenhang in der Heiligen Schrift aus. Sie schließt an die Erzählung von dem Anfang des Menschengeschlechts alsbald jene große Völkertafel an, die alle Nationen auf Erden, die „siebzig Nationen", umfassen will, um sie alle aufzuweisen als Zweige eines großen Stammes; die verschiedenen Völker haben sich nur getrennt, die Einheit ist das Ursprüngliche und Wesentliche. Nur Israel kennt denn in alter Zeit eine Gesamtheit der Menschen, eine große Familie auf Erden. Bereits in dem Monotheismus ist diese Idee zwar ausgesprochen: der Vielgötterei entspricht die Teilung und Trennung der Erdenkinder; mit dem einen Gott ist eine einheitliche Menschheit gesetzt. Auch schon mit der geschichtlichen Aufgabe Israels ist sie, wie früher gezeigt, notwendig gegeben: die Sendung an alle beruht auf der idealen Einheit aller. Aber seine stärkste Wurzel hat dieser Gedanke doch in der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, in dieser Gotteskindschaft aller. Und wenn sich vielerlei so verbindet, um eines erwachsen zu lassen, so zeigt es sich wiederum, wie unbedingt dieses eine in dem Wesen der Religion Israels begründet ist, wie der Begriff der einen Menschheit, der einen allumfassenden religiösen Welt von ihr unablösbar ist.

Das Verständnis für die ganze Menschheit und das Verständnis für den einzelnen Menschen stehen immer in gleichem Verhältnisse. Wie auf der einen Seite der Adel der ganzen großen Erdenfamilie durch die Lehre von der Gottesebenbildlichkeit festgestellt ist, so auf der anderen Seite der unvergleichliche Wert jeder Menschenseele. Allerdings ist es allen Religionen eigentümlich, daß sie das Individuum aus der großen Menge heraus*heben. Am vernehmlichsten* betont es gerade der kindlichste Glaube: *cura pii dis sunt.* Und in einem wird der anthropozentrische

Standpunkt immer bleiben, in dem Betenden. Wer betet, sieht sich als den Mittelpunkt der Welt an. Zwar ist auch das schon das Besondere des Judentums, daß hier der Mensch nicht vor seinen kleinen Einzelgott hintritt, sondern vor dem Einen und Allmächtigen steht, dem Schöpfer des Himmels und der Erde. Aber wie wenig will selbst das besagen gegenüber jenem edelsten und eigentlichsten Charakter des Menschen, daß er das seelische Zeichen der Gottheit trägt, daß seine Seele göttlich und frei ist, — frei, weil sie göttlich ist. Wenn der Mensch das Kind Gottes ist, so hat jede Seele ihre ewige Bedeutung; es gibt keine Menschenmassen, sondern nur den Menschen. Wie der Talmud sagt: „Wo immer du die Spur eines Menschen wahrnimmst, dort steht Gott vor dir". Jede Seele ist kraft ihres Wesens kostbar; alle sind von Haus aus gleichwertig. Wie es wiederum der Talmud sagt: „Jeder Mensch wiegt die ganze Welt auf". „Wisse es, um deinetwillen ist die Welt geschaffen worden".

Jeder Mensch ist so als ein Einzigartiges, als Persönlichkeit erachtet, jeder in dem ewigen Werte seiner Individualität anerkannt, jeder ist, wie das alte Wort sagt, „für sich ausgeprägt". Nicht vor dem Mächtigen und nicht vor den Tausenden sollen wir Respekt haben, sondern Respekt auch vor dem Ärmsten und Geringsten, mögen wir es sein oder ein anderer. Nicht nur zu den Guten und Edlen sollen wir Vertrauen hegen, sondern Vertrauen zu allen, die die Menschenseele in sich tragen. Wir sollen an uns und an jeden glauben; denn wir alle sind das Ebenbild Gottes. In dieser ihrer Lehre hat die Heilige Schrift das Höchste über die Bedeutung des Menschen gesagt; ihm kann ein edlerer Adel nicht zugesprochen werden. Mit Recht hat einer der Weisen Israels hierin die ureigenste ideale Schöpfung seiner Religion erblickt: „Simon ben Asai sprach: „Dies ist das Buch der Menschengeschichte. Da Gott den Menschen schuf, schuf er ihn im Ebenbilde Gottes" — hierin ist die Summe der Thora enthalten".

Das ist die Summe der Thora um so mehr, als in dieser Verheißung zugleich die ernste Mahnung, in der Zusage die entschiedene Aufgabe deutlich ausgesprochen ist. Die Gotteskindschaft birgt die ganze Fülle des Gebotes in sich; sie ist gewissermaßen der Obersatz aller Gebote. Denn je größer die Anlage ist, desto umfassender die Verantwortlichkeit, die aus ihr folgt. In der unvergleichlichen Bedeutung unseres Lebens liegt seine unermeßliche *Bestimmung: Du bist göttlich, also bewähre dich auch als göttlich.*

Der Mensch ist im Ebenbilde Gottes geschaffen, das heißt also auch: von jedem Menschen kann das Höchste gefordert werden. Auf sittlichem Gebiete soll jeder ein Genie sein. Die Heilige Schrift hat dem seinen klassischen Ausdruck gegeben in dem Worte: „Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich, der Ewige, euer Gott". Das ist das höchste Ideal, das vor den Sterblichen hingestellt werden kann: Gott immer ähnlicher zu werden.

Ein unendliches Streben, eine Entwickelung ohne Abschluß ist hiermit dem Menschen aufgegeben. Der Maßstab, der an ihn gelegt wird, ist der höchste, er wird an Gott gemessen. Hier scheidet sich das Judentum scharf von der heidnischen, zumal auch von der griechischen Anschauung. Daß der Mensch mit seiner Tugend zur Gottheit emportrachte, zu ihr sittlich hinaufstrebe, liegt der griechischen Weisheit völlig fern, ganz abgesehen davon, wie wenig die Gottheit hier überhaupt das wahre Ideal bietet. „Strebe du nicht, Zeus zu sein", dieses pindarische Wort steht gleichsam am Eingang der Religion. Infolgedessen fehlt hier dem sittlichen Ringen die unendliche religiöse Höhenrichtung. Der antiken Lebensbetrachtung ist eine gewisse Selbstzufriedenheit eigentümlich. Man vergleiche nur das echt hellenische Wort des sterbenden Julian: „Ich sterbe ohne Reue, wie ich ohne Schuld gelebt habe" etwa mit der Erzählung vom Tode des Moses oder mit dem Satze des Buches Hiob: „Siehe, seinen Heiligen traut er nicht". Für die Religion Israels ist das Gute ohne Ende. „Eine Pflicht erzeugt die andere". An Stelle der Selbstzufriedenheit gewinnt der Mensch sich selbst gegenüber die Empfindung, die das erhabene Sittengesetz wachruft: er gewinnt in dem Bewußtsein seiner unendlichen Aufgabe die Ehrfurcht vor sich selber.

Aber diese unendliche Aufgabe vermag der Mensch nur mit seinem endlichen Können zu lösen. „Der Tag ist kurz und die Arbeit ist groß". Der Mensch wird also immer hinter dem Ideale zurückbleiben. Seine ganze Schuldigkeit kann niemand je getan haben. Ein Typus religiösen Scheinwesens ist im Talmud der „Fromme", der selbstgerecht spricht: „Ich habe alles getan, was mir aufgelegt ist; nennet mir, was ich noch tun soll". Gegenüber der Forderung, heilig zu sein wie Gott, ist keine volle Erfüllung möglich, geschweige denn der Anspruch, mehr geleistet zu haben, als geboten ist. Vor Gott, so wiederholen es Lehre und Gebet des *Judentums, gibt* es kein Verdienst. Wir können höchstens *strebende, ringende* Menschen sein; fertig, vollendet und vollkommen

sind wir nie. „Es ist dir nicht gegeben, die Arbeit zu vollenden, und es ist dir nicht gewährt, dich ihr zu entziehen".

Hier offenbart sich jene dritte große Gegensätzlichkeit des Glaubenslebens: der Kontrast zwischen unserer Bedeutung und unserer Unzulänglichkeit, zwischen dem idealen und dem tatsächlichen Zustande, zwischen dem Vertrauen zu uns, das uns das Größte gewährt sein läßt, und der Ehrfurcht vor uns, die sich nie ganz zufrieden geben kann. Wir sind zu dem Höchsten berufen und sind doch nie imstande, es zu erreichen. Wir sollen immer an uns glauben und können doch nie ganz an uns glauben. Gott hat uns in seinem Ebenbilde geschaffen, und wir sind die Kinder Gottes, aber wir vermögen doch nicht, uns ganz als das zu bewähren. Wir sollen heilig sein, aber es gibt keinen Heiligen auf Erden. Auch Moses hat gefehlt und ist um seiner Sünde willen dahingegangen. Der Widerspruch, daß der Glaube uns einen unverlierbaren Wert von Hause aus zusagt, und daß er doch einen unerfüllbaren Wert immer wieder von uns fordert, scheint so durch unser Leben hindurchzugehen.

Dies tritt um so schärfer hervor, als im Judentum die stete persönliche Verantwortlichkeit des Menschen, die Rechenschaft, die er Gott schuldet, mit besonderer Entschiedenheit betont wird. Die Unerfüllbarkeit des Ideals wird durch diesen Gedanken des Gerichts immer wieder zum Bewußtsein gebracht. In der Bibel wird er vorzüglich mit der Allgegenwart und Allwissenheit Gottes, sowie mit seiner Gerechtigkeit in Verbindung gebracht. Gott ist „der Richter der ganzen Welt", „der kein Ansehen kennt und keine Bestechung nimmt". „Gott prüft Herz und Nieren". „Gott erforscht des Menschen Herz, um jedem zu geben nach seinem Wege und der Frucht seiner Taten". „Wohin soll ich gehen vor deinem Geist und wohin fliehen vor deinem Angesicht!" In ähnlicher Weise betont es die mündliche Lehre: „Du wirst gerichtet jeglichen Tages". „Wisse, was über dir ist: ein Auge sieht, und ein Ohr hört, und alle deine Taten werden in ein Buch eingeschrieben". „Er ist Gott, er ist der Bildner, er ist der Schöpfer, er ist der Beobachter, er ist der Richter, er ist der Zeuge, und er ist der Kläger, er wird richten". Anfang und Ende des Lebens, Geburt und Tod sollen an das Gericht gemahnen: „Wisse, woher du gekommen bist, und wohin du gehst, und vor wem du einst Rechenschaft und Rechnung abzulegen haben wirst". Als der Beginn aller Sünde gilt es, zu wähnen, daß es „kein Gericht und keinen

Richter gebe". Für so bedeutungsvoll wurde die Idee der Verantwortlichkeit vor Gott erachtet, daß sie in einem der wichtigsten Feste ihren dauernden Ausdruck gefunden hat, in dem Neujahrsfeste. Seinen eigentlichen bleibenden Charakter hat dieses erhalten, indem es zum „Tage des Gerichtes" wurde, zu dem Tage, der die Pflicht der Rechenschaft vor Gott in die Seelen führen soll.

Es ist das Gebot der Gebote, daß wir unser Tun immer von neuem an unserer von Gott gesetzten Bestimmung prüfen, die Wirklichkeit stets am Ideale messen. Ein höheres Maß des Forderns gibt es nicht, als das, welches hierin liegt, nie fertig zu sein und doch nie müde zu werden. Ernster kann sich das Bewußtsein der persönlichen Lebensaufgabe nicht aussprechen. Eindringlicher kann sich auch die göttliche Herkunft des Menschen nicht offenbaren als in diesem sittlichen Selbstgericht, das uns vor Gott hintreten heißt, und vor das keine Menschenfurcht und keine Menschenrücksicht sich vordrängen dürfen.

Je aufrichtiger wir das beherzigen, um so mehr werden wir begreifen, daß kein Mensch, der vor dem Gerichte Gottes steht, vor ihm bestehen könnte. Wir alle sind vor Gott schuldig; jede Pflicht von der höchsten bis zur geringsten ist sein Gebot. Darum ist jede Pflichtversäumnis nicht nur eine irrige, verkehrte Handlungsweise, sondern sie ist ein Unrecht, begangen gegen Gott; sie ist eine Sünde. Und wie sich die Tugend auf die Persönlichkeit des Menschen gründet, so, und noch weit mehr, die Sünde. Es gibt nur eine individuelle Sünde. Ihr Begriff ist ohne den Begriff des einzelnen, besonderen Menschen nicht denkbar. „Deine Sünde", „du hast gesündigt", das kann garnicht persönlich genug gefaßt werden. Das Judentum leugnet nicht die Schwäche und die Gebrechlichkeit unserer Natur, die lockende Gewalt der Versuchung, die Macht des „bösen Triebes"; aber es weiß nichts von einem Bösen, das mit der menschlichen Natur notwendig gegeben ist. Es kennt keine Erbsünde. Von Natur ist der Mensch frei oder was dasselbe ist: seine Seele ist von Hause aus rein. Gegenüber dem gerechten Gott, der das Gute gebietet, steht die menschliche Persönlichkeit, die für oder wider Gott sein kann. Es ist der freie Mensch, der die Sünde begeht. Er ist allein dafür verantwortlich und, insofern die Sünde zur sittlichen Folge die Strafe hat, der Strafe verfallen.

*Um so bestimmter* erhebt sich die Frage des Glaubens: wie *kann der Mensch vor* Gott bestehen? Wir sind göttlich — aber

scheidet uns die Sünde nicht von Gott? Wir sind die Kinder Gottes — aber wird nicht durch die Sünde dieses Verhältnis aufgehoben? Kann sich nicht für unser religiöses Empfinden eine Kluft zwischen uns und Gott auftun? Es wäre so, wenn nicht die Idee der Versöhnung, wie sie der Glaube Israels geschaffen hat, jenen Spalt schlösse und vor dem Wesen Gottes alle jene Widersprüche schwinden ließe.

Das ist der Sinn der Versöhnung: das Leben behält seine göttliche Bedeutung, selbst wenn es seiner göttlichen Bestimmung nicht ganz gerecht geworden ist und nicht ganz gerecht werden kann. Was dem Menschen von Gott zugesagt und gegeben ist, wird ihm nie genommen, selbst wenn er dem, was Gott von ihm fordert, nicht Genüge geleistet hat. Er bleibt das Ebenbild Gottes, das Kind Gottes trotz allem; er bleibt es kraft seines Wesens, wie wenig er sich auch kraft seines Tuns als das bewährt haben mag. So hat Rabbi Meïr den Grundgedanken der Versöhnung gefaßt: „Kinder seid ihr dem Ewigen, eurem Gotte, möget ihr euch eurem Gotte auch nicht als Kinder beweisen."

In dem göttlichen Wesen ist es begründet. Der Gott der Gerechtigkeit, er ist zugleich doch der Gott der Liebe. Seine Liebe gibt uns das Vertrauen, daß wir auch als Sünder hoffnungsvoll zu ihm aufblicken können, daß er „nicht nach unseren Sünden uns tut, daß er unsere Missetaten uns nicht vergilt". Wie es einer der Weisen des Talmuds in einem herrlichen Worte ausgesprochen hat, indem er die Sünder, die vor der göttlichen Strafe bangen, also trösten heißt: „Wenn ihr vor Gott kommt, kommt ihr nicht vor euren Vater im Himmel!" Auch für den Schuldigen bleibt der Weg zu Gott offen. Von dem gerechten, gebietenden Gotte konnten wir abweichen, von ihm, vor den wir als freie, selbständige Menschen hingestellt sind. Aber was der liebende Gott uns ist, wird nie beeinträchtigt, unser Verhältnis zu ihm kann nie getrübt werden; denn es hängt nicht von uns ab. Klar hebt es wiederum der Talmud hervor: „Wir haben gesündigt, wir sind anders geworden, Gott ist derselbe geblieben". Gott liebt uns, auch wenn wir ihn nicht suchen, auch wenn wir von ihm abweichen. Der gerechte Gott hört nie auf, der liebende Gott zu sein, oder wie der Prophet diese Paradoxie zu bezeichnen gesucht hatte: Gott „denkt im Zorn an die Liebe".

Mit Recht erblickte der fromme Sinn hierin die eigentlichste, die höchste Erhabenheit Gottes: „Das ist Gottes Größe, daß er

voller Geduld und Langmut gegen die Frevler ist". In der Versöhnung haben die göttliche Gerechtigkeit und die göttliche Liebe, diese beiden Grundbegriffe der Religion, ihre Einheit, und darum hat der Glaube an Gott in dieser Idee seinen umfassendsten, seinen abschließenden Ausdruck. Und mit dem Glauben an Gott gewinnt diesen Charakter der aus ihm hervorgehende Glaube an den Menschen; auch er ist in seiner letzten Gestalt Glaube an die Versöhnung, oder wie hier charakteristischer gesagt wird, Glaube an die Erlösung: an die eigene, an die des Mitmenschen und an die der Menschheit. Mit der Versöhnungsidee wurzelt der Glaube an uns am festesten in Gott. Die Religion Israels ist Versöhnungsreligion, Erlösungsreligion. In einer alten, wundersam tiefen Metapher ist das gesagt: „Zweck und Ziel der Schöpfung ist nur die Versöhnung gewesen, „es ward Tag", das ist der Tag der Versöhnung". Es ist bemerkenswert, in welch sicherer Entwickelung die Religion Israels denn auch den Tag der Versöhnung zum höchsten Feste, zum heiligen Mittelpunkt des Jahres ausgebildet hat, mit welch klarer Einsicht in den Zusammenhang der Ideen sie ihn unmittelbar angeknüpft hat an den „Tag des Gerichts", an diesen Tag der freien Verantwortung des Menschen vor seinem Gott.

Das gibt der jüdischen Versöhnungsidee ihr eigentlichstes Gepräge, daß sie auf die menschliche Verantwortung gegründet, auf den festen Boden menschlicher Freiheit gestellt ist. Der gerechte Gott ist der liebende Gott, der nie aufhört, voller Gnade zu sein, aber der liebende Gott ist doch ebenso sehr der gerechte Gott, der die freie sittliche Tat des Menschen fordert. Sie müssen wir üben, wenn wir gesündigt haben; wir müssen „Buße tun" oder, um diesen biblischen Begriff in seiner genauen Bedeutung zu fassen, wir müssen „umkehren", uns wieder zu Gott hinwenden, nachdem wir uns von ihm abgewendet hatten. Gott sühnt uns, denn er ist voller Liebe, aber auch wir müssen uns vor ihm sühnen, denn er ist gerecht. Beides verbindet sich so: das verheißende Vertrauen auf Gott und die fordernde Ehrfurcht vor ihm, die Andacht und die Aufgabe. Rabbi Akiba hat diese beiden Voraussetzungen der Versöhnung, die unveränderliche göttliche Liebe und die unerläßliche menschliche Tat, klar an einander gefügt in seinem großen Bekenntnisworte, in dem er das eigenste Wesen seiner Religion hervorheben will: „Heil euch, ihr Israeliten, vor wem läutert ihr euch, und wer läutert euch, es ist euer Vater im Himmel!"

Damit ist für die Versöhnung die sittliche Unmittelbarkeit des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen festgestellt. Der Sünder soll selbst vor Gott stehen, niemand kann ihn darin vertreten oder es ihm abnehmen, niemand kann für ihn büßen, niemand von Gott für ihn die Sühne erreichen; niemand ist zwischen ihm und Gott. Er selbst muß sich „reinigen". Nicht das Vertrauen allein genügt darum, nicht das gläubige Vertrauen auf Gott und noch weniger das gläubige Vertrauen auf ein vollzogenes Heil. Wir können glauben, nur wenn wir tun, was unser ist. Der freien sittlichen Tat jedes Menschen, aber nur ihr und ihr uneingeschränkt, steht der Erlösungsweg offen; ausschließlich kraft ihrer kommen wir, was uns anlangt, vor Gott. Es ist bekannt, wie gegenüber der paulinischen Lehre gerade dies zum Schibboleth geworden ist; hier wurde der Gegensatz empfunden.

Solange der Opferdienst innerhalb des Judentums bestand oder wenigstens so weit er seine gläubige Anerkennung fand, hatte die Klarheit der Versöhnungsidee allerdings eine gewisse Schranke. Als gottesdienstliches Element der Sühne schob sich das Sühnopfer, wie ein Mittler, zwischen den Menschen und Gott. Es sollte eine Brücke sein zu dem versöhnenden Gotte hin, aber es trat damit doch zwischen den Menschen und seinen Gott. Das haben in jenen Zeiten nachdenkende Geister wohl begriffen. Man kann nicht genug das sichere, kühne Wort des Rabbi Eleasar bewundern: „An dem Tage, wo der Tempel zerstört ward, ist eine eiserne Mauer gefallen, die sich zwischen Israel und dem Vater im Himmel erhoben hatte". Der Opferkult, das kann nicht geleugnet werden, war lange Zeit für die Erziehung des Volkes von größter Bedeutung gewesen, er hatte in tiefsinnigen Symbolen, in geheimnisvollen Formen so manchen religiösen Gedanken den Gemütern nahe gebracht; er hatte den Gehorsam gegen Gott eindringlich gepredigt. Aber von dem Augenblicke an, wo die Idee der Versöhnung zu ihrer Bestimmtheit durchgedrungen war — und es ist kein Zufall, daß das in einer opferlosen Zeit geschah — hatte sich das Sühnopfer, und damit der ganze Opferdienst, durchaus überlebt. Er verliert denn auch tatsächlich von da an immer mehr von seiner alten Geltung, und als er vermöge der Macht der historischen Geschehnisse schließlich aufhört, begreifen und bekennen es die Besten in der Gemeinde, wie wenig er für die Versöhnung wesentlich gewesen sei. Mit neuer Kraft erwacht der alte prophetische Gedanke, daß Gott „Liebe verlangt und nicht Opfer", und es wird

immer wieder ausgesprochen, daß allein die freie sittliche Tat des Menschen als seine sühnende Leistung in Betracht kommt. „Mehr als alle Opfer ist das Wohltun, ist die Andacht, ist die Abkehr vom Bösen". „Buße und gute Taten", „Buße, Mildtätigkeit und Andacht", diese Begriffe werden als zusammengehörig erfaßt, und ihre Verbindung wird ein dauerndes Gut der religiösen Sprache. Solche Einsicht hat es ermöglicht, daß das Judentum den Opferkult schlechterdings hat abstreifen können, ohne irgend welches Sakrament oder Mysterium als Ersatz für denselben einstellen zu müssen. Einen deutlicheren Beweis religiöser Selbstgewißheit kann es nicht geben.

Die Idee des Opfers in ihrer sittlichen Bedeutung und Kraft blieb aber gewahrt, dadurch daß sich die Buße, wie eben erwähnt, mit der Forderung des Wohltuns, des Opfers der guten Tat, verknüpfte, und daß ferner die Buße selbst seit altem den Charakter des Sühnopfers besaß. „Die Opfer für Gott sind ein zerknirschtes Herz". Ebenso entschieden wird die bestimmte Idee der Sühne, der Versöhnung und Erlösung festgehalten. Der Mensch, der vor Gott Buße tut, wird dadurch geläutert, gereinigt. Der Begriff der Besserung reicht für das nicht aus, was seine Seele erfährt, ganz wie der Begriff der Verfehlung allein nicht für das ausreichte, was sie begangen hatte. Die Seele erlebt eine Umwandlung, der Mensch gewinnt die innere Reinheit wieder. Gott löscht gewissermaßen die Missetaten aus, die das Herz beschmutzt hatten, sie sind vor Gott nicht mehr vorhanden. Mit feinem psychologischen Blicke bemerkt der Talmud, daß jede Schuld durch die Buße ihren sündhaften Charakter verliert, „was Absicht gewesen war, erhält das Gepräge des bloßen Versehens". Das ist es in der Tat: wer sich versöhnt, begreift nicht, wie er die Sünde hat üben können; gegenüber der göttlichen Wahrheit erkennt er, daß er blind gewesen, daß er im Dunkel dahingeschritten sei; er ist so, nachdem er den rechten Weg gefunden, nicht als einer, der ein Sünder, sondern als einer, der ein Irrender gewesen ist, zu erachten. Sein Verhältnis zu der Sünde, deren er sich schuldig gemacht hatte, wird von Grund auf ein anderes. Besonders entschieden betont es der Prophet Ezechiel, daß die Buße eine völlige seelische Umgestaltung bewirkt; der Mensch erwirbt durch sie „ein neues Herz, einen neuen Geist". Und diesen Gedanken nimmt der Talmud auf: „der Mensch wird durch die Versöhnung neu geschaffen"; er wird sittlich wiedergeboren. Er

erlangt alles wieder, was ihm die Liebe und die Gerechtigkeit Gottes von Anfang an gegeben haben, die Reinheit und die Freiheit. Durch die Sünde hatte er sich der Freiheit unwert gemacht; er hatte sie, in sittlicher Hinsicht, verloren. Die Schuld hatte ihn „gefesselt", ihn zum Knechte gemacht. Durch die Versöhnung wird er „ausgelöst", die Ketten werden von ihm genommen, er wird erlöst.

Dadurch, daß aber auch die menschliche Freiheit ein so wesentliches Element zur Versöhnung beitragen muß, ist die große Gefahr der „demütigen" Selbstgerechtigkeit und Selbstgefälligkeit vermieden, jener Hochmut des Büßers, der es meint, nun fertig zu sein, da Gott vergeben habe. Gott kann alles gewähren, aber der Mensch kann nicht alles leisten. Für ihn liegt auch in der Buße die unendliche Aufgabe. In der wiedergewonnenen Freiheit ruht die neue Verantwortung, in der wiedergeschenkten Reinheit ist der neue Boden der Pflichten geschaffen. Der Mensch hört nie ganz auf, erlösungsbedürftig zu sein. Daher das große Wort: „Kehre zu Gott zurück einen Tag, ehe du stirbst"; „kehre zu Gott zurück alle deine Tage". Zwar spricht sich auch, zumal in den Psalmen, mit ergreifenden Worten das Gefühl der Unschuld aus; doch was hierin zum Ausdruck kommt, ist nur das starke Bewußtsein des Verfolgten und Bedrückten, sittlich höher zu stehen als seine Verfolger. Und weit häufiger als das wird das Wort vernommen: „Um unserer vielen Sünden willen!" Jeder Blick in die Gebete des Judentums zeigt, wie innig immer das seelische Bedürfnis nach der Versöhnung gewesen ist, wie die Herzen voll waren der steten Sehnsucht, nicht nur von Sorgen und Nöten, von Gefahren und Ängsten, sondern zuerst und vor allem von der Sünde erlöst zu werden.

Die Versöhnung, wenn sie sich nicht an dem bloßen persönlichen Heilsbewußtsein genügen läßt, trägt einen neuen sittlichen Antrieb in sich. Sie führt zur sittlichen Vertiefung. Die freie Läuterung bringt es mit sich, daß sich das Gewissen schärft. Wenn eine Hemmung der Gemeinschaft mit Gott überwunden ist, dann wird diese Gemeinschaft um so stärker empfunden; sie wird gesichert und gefestigt. Die Versöhnung mit Gott bewirkt so eine Steigerung der sittlichen Kraft; die Frucht der Versöhnung ist die Gottesfurcht. Das ist es, was das tiefsinnige Psalmwort sagen will: „Bei dir ist die Vergebung, auf daß du gefürchtet werdest". Noch schärfer pointiert hat diesen Gedanken der

Talmud, indem er — theoretisch — den mit Gott versöhnten Sünder höher stellt als den sündenlosen Gerechten. Entschiedener kann der religiöse Wert, der dem Erlebnis der Versöhnung innewohnt, nicht betont werden. Ein Wort wie dieses wäre im Buddhismus unmöglich, der ja sein Ideal in dem Menschen findet, welcher „sich selbst nicht tadelt", und „wie ein schöner Lotus am Wasser nicht hängt, so nicht am Guten und Bösen klebt", sondern „sowohl guter wie böser Tat sich entwunden hat". Der Charakter der Versöhnungsidee, wie sie das Judentum lehrt, ist es, — und das stellt sie dem buddhistischen Erlösungsgedanken prinzipiell gegenüber — daß für sie die Erlösung kein Ziel des Ausruhens ist, sondern der Sporn zu immer weiterem sittlichen Aufstieg, die Mahnung an die endlose Lebenspflich sein soll. Eine bessere Versöhnung, eine höhere Erlösung als diese gibt es für das Judentum nicht.

So führt denn auch die Versöhnung zu dem unendlichent Gebote: „Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich, der Ewige, euer Gott". Der Mensch wird heilig, wenn er sich als das Ebenbild Gottes bewährt, wenn er in Gott Motiv und Antrieb für das Streben nach Vollkommenheit gefunden hat, wenn er „wie Gott barmherzig, gütig, gerecht und liebevoll zu sein trachtet". Damit erkennt er Gott als den Heiligen an, „er heiligt Gott". Schon die Bibel hat es so benannt. Und seine entschiedenste und klarste Ausprägung hat es dann in der mündlichen Lehre erhalten: in dem wichtigen Begriffe des Kiddusch haschem, der „Heiligung des göttlichen Namens", einem Begriffe, dessen volle Bedeutung sich freilich erst in einem anderen Gedankengange zeigen wird. Jede sittliche Tat, so wird es betont, jede edle Bestrebung, aber nur sie, nichts anderes als sie „heiligt den göttlichen Namen"; jede unrechte Handlung, jede unreine Gesinnung, jede sittliche Schwäche ist eine „Entweihung des göttlichen Namens". Weniges spricht mehr für das Judentum, als daß gerade dieser Begriff in ihm, wie kaum ein anderer, wahrhaft volkstümlich geworden ist. Er bezeichnet das innerste Wesen des religiösen Glaubens. „Wenn ihr euch heiligt", sagt der Talmud, „dann habt ihr Gott geheiligt". Wir werden, wie dort ein andermal hervorgehoben wird, durch unsere persönliche Stellung, „ein Zeuge dessen, daß es einen Gott gibt". Das sittliche Tun wird zum Gottesbeweis.

*Nichts anderes* als die Konsequenz dieser Anschauung ist

das Märtyrertum. Es ist die eigentlichste Heiligung des göttlichen Namens, das deutlichste Zeugnis von Gott, der bestimmteste Gottesbeweis. Die sittliche Verantwortlichkeit hat in ihm ihr letztes Ergebnis, ihr Schlußwort. Wo es die unbedingte Pflicht ist, von Gott zu zeugen durch den Glauben an ihn, durch den Gehorsam gegen sein Gebot, dort ist die Grenze unserer Existenz keine Grenze der Pflicht. Unser Leben ist gering und arm gegenüber der Höhe und Fülle unserer Aufgabe. Das beste Leben bedeutet nichts gegenüber der sittlichen Forderung. So müssen wir denn bereit sein, unser Leben einzusetzen und hinzuopfern für das Gute. In der Übereinstimmung mit Gott findet der sittliche Wille sein einziges Ziel; für die Übereinstimmung mit Gott muß darum der Mensch imstande sein, den Willen zum Leben aufzuheben. Diese Hingabe des Lebens ist die wahre Erfüllung des Lebens, oder um das Wort Akibas zu gebrauchen, die Erfüllung des Gebotes, „Gott zu lieben mit ganzer Seele, mit ganzem Leben". In dem Märtyrertum besitzt die sittliche Persönlichkeit ihre höchste Betätigung, der ewige Wert der Menschenseele seine kraftvollste Betonung und damit der Glaube an uns seinen erhabensten Ausdruck. Es ist der Stolz des Judentums, daß Begriff und Forderung des Märtyrertums von ihm geschaffen worden sind. Israel hat die Menschen gelehrt, durch die Hingabe des Lebens den Glauben an die Wahrheit gegenüber einer ganzen Welt zu behaupten und die Unbesiegbarkeit des Gewissens gegenüber aller Erdenmacht darzutun. Auch diese Lehre ist immer die „Lehre des Lebens" gewesen, ihr hat immer die Tat entsprochen. Die ganze Geschichte des Judentums ist ein einziger Beweis hierfür und damit ein steter Beweis auch für die Echtheit des Glaubens, der die Herzen erfüllte, ein Beweis, wie ihn in gleicher Kraft keine andere Religion vorzubringen vermag. Keine andere Religion kann sich der gleichen stolzen Reihe von Glaubenshelden rühmen, keine andere weiß von einem ähnlichen Todesmut der Gesinnung zu erzählen, der nicht nur einzelne Epochen emporhebt, sondern Jahrtausend auf Jahrtausend trägt. Keine andere Religion kann das Bekenntnis aussprechen, das das Judentum mit dem Psalmisten vor Gott ablegen darf: „Das alles hat uns betroffen, wir aber haben dich nicht vergessen, haben deinen Bund nicht verleugnet. Unser Herz ist nicht abgefallen, unser Schritt ist nicht gewichen von deinem Wege. . . . . Wahrlich wir haben nicht vergessen den Namen unseres Gottes und unsere Hände nicht ausgestreckt nach

einem fremden Gott. Gott weiß es, denn er kennt die Geheimnisse des Herzens. Deinetwillen werden wir hingewürgt jeden Tag, sind wir wie die Schafe der Schlachtbank geachtet".

Mit dem Martyrium des Todes, das bedarf keiner besonderen Hervorhebung, ist zugleich auch das oft weit schwerere Martyrium des Lebens geboten. Dieses Opfer der Schmerzen ist ja die innere Voraussetzung des Opfers des Todes. Für die Ethik des Judentums ist ihre Unbeugsamkeit charakteristisch, der unerbittliche, weltüberlegene Ernst, mit dem sie sich ausspricht, die heroische Stimmung, die sie beherrscht. Wir sollen für das Gebot der Pflicht, wie der bezeichnende Ausdruck lautet, „unsere Seele einsetzen". Wir sollen es auf uns nehmen, für die Wahrheit gescholten, bedrückt und verfolgt zu werden, um ihretwillen vor der Welt als Tor und Narr zu erscheinen, um Gottes willen auch „zum Spott und zum Gelächter" zu sein. Das höchste Leiden wird hier zur höchsten Pflicht. Auch das verlangt das Gebot der „Heiligung des göttlichen Namens". Und auch das alles ist nicht ein Wort geblieben, auch hierfür ist die ganze Geschichte des Judentums ein Beleg. Für den, der sie kennt, ist sie ein einziges, unvergleichliches Zeugnis von dem Heldentum der Gewissen, ein Zeugnis dafür, wie ernst es Israel immer mit seiner Religion und seinem Bekenntnis gewesen ist, ernst bis zur Verachtung der Welt und aller ihrer Ehren und ihrer Qualen. Israel hat seiner Religion die fides obstinata, die „starre Treue", von der Tacitus spricht, bewiesen. Um den Namen Gottes zu heiligen, haben seine Kinder zu jeder Zeit den Willen zum Leiden bewährt, ganz wie sie nie gezögert haben, ihre irdische Persönlichkeit aufzugeben, um ihre sittliche Persönlichkeit durchzusetzen und zu erhalten. Es wird bisweilen von Ethikern geklagt, daß so vielerwärts die Menschen nicht mehr wissen, was Martyrium ist und was es heißt, für die Wahrheit zu dulden, so daß unter diesem Mangel die sittliche Schwungkraft, die Größe des sittlichen Denkens leide. Wie dem auch sein mag, das eine ist jedenfalls gewiß: wenn das Judentum oft so wenig begriffen wird, so wirkt dabei vor allem auch dieser Umstand mit, daß das persönliche, seelische Verständnis und dadurch die Mitempfindung für das Martyrium in manch erfolgreichem Bekenntnis seit Jahrhunderten abhanden gekommen ist.

Im Gebot des Martyriums vollendet sich die Forderung, daß *unsere Gesinnung* unbedingt zur Tat werden und ihren klaren, *unerläßlichen Ausdruck* in unserem Leben finden soll. Das ist das

eine Gebot der sittlichen Wahrhaftigkeit, ihre eine Seite. Und ihre andere ist die Mahnung, daß unsere Tat stets und nur der Ausdruck unserer Gesinnung sei, stets und nur die Konsequenz unseres Denkens und Fühlens bedeute. Dieses beides ist die Wahrheit, die das Judentum von jedem seiner Bekenner fordert, die Wahrheit des Lebens und die Wahrheit des Herzens; beides gehört zusammen, die „Wahrheit im Herzen reden" und durch das Leben für sie zeugen.

Wir sollen handeln, so wie wir denken, wir sollen sprechen, so wie wir empfinden; „unser Inneres soll wie unser Äußeres sein". Auch das gehört zur Heiligung Gottes. „Der Heuchler entweiht den göttlichen Namen"; denn er zeigt, daß „er die Menschen fürchtet, die seine Taten sehen, aber nicht Gott fürchtet, der seine Gedanken prüft". Oder, wie ein andermal mit bezeichnendem Ausdruck gesagt wird, „wer im geheimen die Sünde übt, der handelt, als ob er die Gegenwart des allgegenwärtigen Gottes verdrängen wollte". Wie das Gebet, so „verlangt auch das Gebot seine Andacht". Es ist bezeichnend für die Auffassung, die das Judentum hegt, daß in seiner religiösen Sprache Gesinnung und Andacht mit einem und demselben Worte benannt werden. Besser kann der religiöse Charakter der Gesinnung nicht bezeichnet werden als dadurch, daß sie Andacht sein soll, daß auch sie den Menschen vor Gott hinstellt. Daher der Schlußsatz so vieler Gebote und besonders derer, deren Erfüllung am meisten die Andacht fordert: „fürchte deinen Gott". Das Gebet ist, „ein Dienst des Herzens", „ein Gebet ohne Andacht ist ein Körper ohne Seele." Und ganz so das Gebot; auch hier „will Gott das Herz". Alle unsere Handlungen erhalten ihren Wert erst durch die Gesinnung, die sich in ihnen ausprägt, durch die Reinheit des Willens, aus dem sie hervorgehen. „Frage nicht, ob er großes, ob er geringes leistet, aber frage, ob sein Herz Gott zugewendet ist". Auch die Empfindungen, die Wünsche, die Bilder des Herzens sollen heilig sein; auch der sündhafte Gedanke, auch die Sünde der Phantasie, ist eine Sünde. Mit der Warnung vor diesem Vergehen, das nicht zur Tat wird und das vielleicht garnicht zur Tat werden soll, vor dem bösen Begehren und Gelüsten schließen die Zehngebote ab; auch ihm gegenüber wird das strenge „du sollst nicht" gesprochen. Sei wahr!, so sind gleichsam alle diese sittlichen Begriffe und Gedankenverbindungen überschrieben, wie sie sich hier aneinanderreihen. Der Wahrheitsgenius hat sie geschaffen und sie

zum Glaubensbesitze des Judentums gemacht. Immer und immer wieder hebt das religiöse Denken und Forschen sie hervor.

Mit voller Bestimmtheit ist schon durch sie die Forderung der Selbstlosigkeit im sittlichen Handeln, seiner Verinnerlichung aufgestellt. Wahr sein, vor Gott wahr, und selbstlos sein, das ist im Grunde dasselbe. Wir sollen das Gute üben, wie die beiden immer wiederkehrenden, einander entsprechenden Ausdrücke lauten, „um seiner selbst willen", „um Gottes willen". Was du leistest, leiste es um Gottes willen". „Wer das Gute nicht tut um des Guten willen, ist des Lebens nicht wert". Nicht durch die Rücksicht auf Lohn und nicht durch die Furcht vor Strafe sollen wir uns leiten lassen, sondern „aus Liebe" recht handeln. „Was ihr tut, tuet es nur aus Liebe; das erst heißt, Gott lieben". „Seid nicht wie die Knechte, die dem Herrn dienen um des Lohnes willen, sondern seid wie die, die dem Herrn dienen ohne Lohn; über euch sei die Ehrfurcht vor eurem Herrn im Himmel". „Heil ihm! das rühmet von dem, der Gottes Gebote liebt, aber nicht von dem, der den Lohn der Gebote liebt". „Frage nicht nach dem Lohn für das alles, sondern wisse: heil dem Menschen, der es tut, und dem Erdensohn, der daran festhält." Jede gute Tat, das ist hiermit gesagt, findet ihren Zweck in sich selbst; durch den Segen, den sie in sich birgt, ist sie sich selbst genug Lohn. Der vielgepriesene Satz, mit dem Spinozas „Ethik" schließt: „Das Glück ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst", ist nur eine andere Form, und vielleicht auch ein Nachklang, des talmudischen Satzes: „Der Lohn der Pflichterfüllung ist die Pflichterfüllung selbst, und die Strafe der Sünde ist die Sünde".

Freilich hat diese Anschauung ihre Entwickelung durchmachen müssen. In der Bibel wird oft und eindringlich wie von der Strafe der Sünde, so von dem Lohn der Frömmigkeit, von greifbarem, irdischem Lohne gesprochen. In der Geschichte der Erziehung des Volkes Israel hat das seine Notwendigkeit und seine Bedeutung gehabt. Wer die Geschichte des Menschen kennt, wird es begreifen. Was aber das Ziel, das Ergebnis dieser Entwickelung im Judentum gewesen ist, davon zeugt die gesamte religiöse Literatur des Mittelalters, die wie mit einer Stimme es fordert, daß der Wert der Handlung ausschließlich in der Gesinnung gefunden werde, daß als gute Tat nur die gelte, die um ihrer selbstwillen gewollt und getan ist. Auch das darf nicht außer Acht ge-

lassen werden, daß in der Lohneshoffnung oft etwas ganz anderes enthalten ist als der bloße ausschauende Eigennutz, als das bloße Begehren nach bestimmter Vergeltung, nach sicherem Dankesgut. Dem Menschen ist die Sehnsucht nach dem Glücke eingeboren. Neben und in dem Drange, sich als gottgeschaffener Mensch zu bewähren, lebt das Sinnen und Ringen nach Erfüllung und Ausgestaltung des Daseins, das Trachten, sich durchzusetzen und sich zu behaupten. Jedes Ziel stellt zugleich eine Verheißung dar, jede Forderung gibt zugleich ein Versprechen. Von dem Streben, *vollkommen* zu werden, ist das Streben nach *Seligkeit* nicht leicht abzulösen; Vollkommenheit und Seligkeit verknüpfen sich zu einem. Es ist eine echt menschliche Hoffnung, daß „die mit Tränen säen, mit Freuden ernten werden". Wir sollen fromm sein um unseres Leben willen, aber wer will nicht auch *leben*, *glücklich leben* in seiner Frömmigkeit? Wo das Pflichtgefühl nicht zum kalten seelischen Mechanismus erstarrt ist, dort regen sich diese Hoffnung und dieses Begehren. „*Der Mensch der Sehnsucht*", um mit *Pascal* zu sprechen, ist nicht notwendig ein anderer als der Mensch des Pflichtgefühls und des Gewissens; sie sind meist eins. Und diese Sehnsucht ist es oft, die im Lohngedanken zum Ausdruck kommt.

Sie ist es auch, die die Grenze des Erdenlebens überschreitet und jenseit des Scheines dieser Welt die wahre Wirklichkeit findet. Der Mensch ist für etwas Höheres bestimmt als nur für die Daseinsenge hinieden. Diese mit all ihren Mängeln ist bloß eine Stätte der „Vorbereitung", bloß „eine Vorhalle"; sie ist „das Leben der Stunde". Das wahre Leben ist „*das ewige Leben*". Als sittliche Persönlichkeit gehört der Mensch einer anderen Welt an als der bloß sinnlichen, er ist „ein Sohn der kommenden Welt". Was an ihm göttlich ist, trägt den Keim der Vollkommenheit in sich und ist darum über Sterben und Untergang erhaben. Der Glaube an die Unsterblichkeit hat seinen tiefsten Grund in der Unendlichkeit unserer Aufgabe und unserer Bestimmung, in dem Kontrast zwischen dem sittlichen Ideal und der irdischen Tatsächlichkeit. Diese Kluft, so sahen wir, wird durch den Begriff der Versöhnung geschlossen; in dem Versöhnungsglauben hat darum die Idee der Unsterblichkeit ihren wesentlichen Platz. Die Ewigkeit ist die *große Versöhnung der Endlichkeit*. Für das stete Streben nach Reinigung und Läuterung bietet sie das Ziel der völligen bleibenden Reinheit. Der Sehnsucht nach dem Voll-

kommenen gibt sie die Erfüllung: die höchste Vollendung und die höchste Seligkeit, beides in einem. Damit kommt das versöhnende Moment auch in das Märtyrertum, in diese höchste Offenbarung der sittlichen Persönlichkeit. Wo der gerechte Gott den Tod, die Hinopferung des Erdendaseins gebietet, dort verheißt und gewährt der liebende Gott das Leben, das ewige Leben. Einheit von Gerechtigkeit und Liebe ist auch hier die Versöhnung.

In der Heiligen Schrift ist von einer Fortdauer der Existenz über den Tod hinaus wenig die Rede, ohne daß aber dieses Weiterleben darum geleugnet oder bezweifelt wird. Es liegt, wie früher gezeigt, in dem Charakter der prophetischen Religion, die das Gebot eines neuen Lebens verkündet, daß sie auf der sittlichen Beschaffenheit unseres Daseins, auf den Forderungen des Diesseits den ganzen Nachdruck ruhen läßt. Jedoch hat jene Zurückhaltung gegenüber dem Unsterblichkeitsglauben noch ihren besonderen Grund. Sie ist der stille Widerspruch gegen alle die ausschweifenden, zügellosen Phantasien, mit denen die Naturreligionen rings umher das Jenseits ausgestalteten, gegen alle die Verwirrung der Geister, die daraus notwendig hervorging. Es war ein beredtes, ein weises Stillschweigen. Um so bestimmter wird dann aber in späterer Zeit das ewige Leben betont. Vor den hoffenden Gemütern steht es als ein geistiges Reich, als der vollkommene Friede, der dem Menschen hienieden versagt war, als „die geläuterte Welt", die ihn „an Gottes Herrlichkeit sich erfreuen läßt". Was die Heilige Schrift als den Lohn der Frömmigkeit verkündet, wird jetzt in das Jenseits übertragen. Die „Länge der Tage", die sie verheißt, erscheint als das „ewige Leben", aus der Glückesbotschaft, die sie bringt, hört man das Wort von „der ewigen Seligkeit" heraus.

Mit dem Eindringen mystischer Gedankenkreise gewinnt freilich bald auch die sinnliche Ausmalung des Jenseits, und zumal der strafenden Vergeltung, ihren Platz; und die Geschichte des Judentums hat nicht nur einmal von der Aufnahme solcher Spekulationen zu erzählen. Aber es waren ihnen feste Grenzen gezogen; besonders einer krankhaften Ausschreitung grausamer Phantasie war der Riegel vorgelegt durch den bestimmten Grundsatz, daß die Zeit der büßenden Strafe im Jenseits ihre eng beschränkte Dauer habe, ein Jahr oder ein Jahrsiebent, und nur der Lohn, der Friede ewig sei. Und selbst dem steht als weit *gewichtiger gegenüber* das oft ausgesprochene Wort, daß der Tod *sühne, oder ein Wort* wie das, daß man das Paradies, das

sich die Menschen erdacht, anzünden und ihre Hölle auslöschen sollte. Wo das Charakteristische zu suchen ist, lehrt am deutlichsten die Stellung, welche die hervorragendsten Geister des Judentums zu jenem Materialismus des Jenseits einnehmen. Es braucht nur daran erinnert zu werden, mit welch mitleidigem Spott ein Maimonides alle die phantastischen sinnlichen Vorstellungen von der kommenden Welt abtut als ein Kinderspiel vergangener Zeiten. Die rein geistige Auffassung der Unsterblichkeit bleibt der maßgebende Besitz des Judentums.

Hierdurch wurde es verhütet, daß das lockende oder drohende Bild des Jenseits den sittlichen Ernst beeinträchtigte, die Kraft der Gesinnung herabminderte. Als die verheißene Vollendung menschlichen Ringens wird die künftige Welt das Ziel der Vollkommenheit und damit ein Sporn sittlichen Strebens. Die edelsten sittlichen Erfahrungen, die Erlebnisse des Charakters, und nur sie, sollen über jene bessere Welt belehren. Der Blick ins Jenseits, das ist der Blick ins eigene klare Gewissen, ins eigene reine Herz. Die erhebende Seligkeit sittlicher, religiöser Empfindungen läßt den Menschen ahnen, was ewige Seligkeit gegenüber irdischen Freuden ist. Das will das große Wort des Rabbi Jakob in seiner scharfen Pointiertheit sagen: „Besser ist eine Stunde in Bußfertigkeit und guten Taten in dieser Welt als alles ewige Leben, und doch ist eine Stunde der Seligkeit in der kommenden Welt besser als alles irdische Leben". Dem entspricht auch jener andere Satz, daß wir „in der Stunde die Ewigkeit erfassen können". Und ebenso jener alte herrliche Abschiedsgruß, der alles zusammenschließt, was einem Menschendasein Dauer und Wirklichkeit gibt, die Erfüllung des Lebens mit ewigem Gut, die Zuversicht der Seele auf Ewigkeit und die Fortdauer menschlichen Segens auf Erden: „Deine ewige Welt mögest du finden in deinem Dasein, deine Zukunft sei das unsterbliche Leben, und deine Hoffnung hinieden sei von Geschlecht zu Geschlecht!"

So verbindet sich in dem Glauben an uns die hohe ideale Sehnsucht mit der einfachen nüchternen Pflicht. Endliches und Ewiges vermählen sich in der sittlichen Tat. Das Judentum läßt die Versöhnung und Erlösung in jener Welt vollendet sein, aber es verknüpft eben dadurch die Erlösung fest mit dieser Welt, mit ihrer Aufgabe und ihrer Pflicht; es gibt keine Vollendung ohne den Anfang, ohne die Arbeit. Gerade das ist für das

Judentum kennzeichnend, daß ihm beides gleichermaßen eigen ist, beides sich in ihm vereint: das sichere Verhältnis zur Wirklichkeit dieser Welt und die deutliche Empfindung für das Ungenügende dieser Wirklichkeit. Je nach der verschiedenen seelischen Stimmung und Art eines Mannes oder einer Zeit wurde bald das eine bald das andere Moment entschiedener betont. Aber sie beide hängen in dem Glauben des Judentums unlösbar zusammen. Ohne das eine und ohne das andere gibt es kein Judentum.

Man hat ihm oft vom Standpunkt eines einseitigen, pessimistischen Erlösungsbegriffes ein allzu starkes Hangen an dieser Welt zum Vorwurf gemacht. Es kann demgegenüber an das Wort eines religiösen Denkers der jüngsten Vergangenheit erinnert werden: „Wem dieses Leben nicht hoch und lebenswert erscheint, in dem kann sich auch kein wahres Verlangen nach dem zukünftigen finden". Aber die eigentliche Antwort ist darin enthalten, daß es für das Judentum keine Glaubenslehre gibt ohne die Sittenlehre; der Glaube an Gott wie der Glaube an die Erlösung bliebe leer ohne den bestimmten Glauben an uns selbst, an unsere sittliche Persönlichkeit. Und diese offenbart sich nur in dem Wirken hienieden. Dadurch wird das Leben zur Pflicht: du sollst leben. Für diese Einsicht kann das Dasein nicht wertlos, unnütz und trügerisch sein. Man hat vom Standpunkte einer „hellenischen" Weltanschauung, eines oberflächlichen Optimismus auch dessen wiederum das Judentum angeklagt, daß es diese Welt zu wenig bejahe und den Blick zu sehr über dieses Leben hinausschweifen lasse. Dem gegenüber ist die Antwort, daß es für das Judentum keinen wahren Glauben an uns ohne den festen Glauben an Gott, ohne den Glauben an die Erlösung geben kann. Mit anderen Worten: das Judentum kennt keine Sittenlehre ohne die Glaubenslehre. Wir können an uns glauben, nur weil wir göttlich sind; unsere Aufgabe ist unendlich; wir sind Kinder Gottes, sein Ebenbild, und darum sollen wir heilig sein, wie er. Dieses Leben ist ein Gut und eine unendliche Pflicht, und ein ewiges Leben ist die Vollendung. Der edelste, tiefste Optimismus spricht sich hierin aus. Durch das Judentum hat der Begriff des Menschendaseins seinen neuen Sinn erhalten, den es seitdem nicht mehr verlieren kann. In dem Glauben an uns hat das Leben seine sittliche Kraft, seine *ewige Bedeutung* gewonnen.

# Der Glaube an den Nebenmenſchen.

In dem, was ſich als der innerſte Grund des Glaubens an uns erwieſen hat, iſt bereits das Charakteriſtiſche des Glaubens an den Nebenmenſchen hervorgetreten. Den Menſchenadel, den wir als unſer urſprünglichſtes Eigen wiſſen, können wir uns nicht zuſprechen, ohne ihn damit zugleich auch allen unſeren Mitmenſchen zuzugeſtehen. Würde er ihnen nicht weſentlich zukommen, ſo würde er auch uns fehlen müſſen. Wir ſind das Ebenbild Gottes, das Kind Gottes; wie wir es ſind, ſo ſind ſie es. Uns anerkennen und ſie anerkennen, das iſt untrennbar, iſt eines und dasſelbe. Mit dem religiöſen Begriffe „Menſch“ iſt notwendig zugleich der Begriff „Nebenmenſch“ gegeben, auch er eine der großen Entdeckungen des israelitiſchen Genius. Und damit auch der Begriff der Humanität in ihrem wahren Sinne, in dem des Verſtändniſſes für die innerſte Art des Nebenmenſchen, der Achtung vor der Menſchenwürde, vor dem Göttlichen in allem, was Menſchenantlitz trägt.

Die Anerkennung, die wir dem Nebenmenſchen ſchulden, iſt demnach unbedingt und unbeſchränkt; denn ſie beruht ausſchließlich darauf, daß er ein Menſch iſt. Wir ſollen ihn ehren, nicht weil er vielleicht dieſes oder jenes leiſtet und gilt, ſondern weil er ein Menſch iſt. Sein Wert gründet ſich auf eben das, was unſeren Wert ausmacht; ſein Wert iſt unendlich, wie der unſere. Wir können an uns glauben, nur wenn wir auch an ihn glauben, Gott hat ihn wie uns gemacht. Aus dem Glauben an Gott ergibt ſich, ganz wie der Glaube an uns, ſo der an den Nächſten. So leitet es der Prophet ab: „Haben wir nicht alle einen Vater, hat nicht ein Gott uns alle erſchaffen! Wie dürften wir treulos ſein einer gegen den anderen . . . . !“ Und ebenſo auch einer der Weiſen des Talmuds, Rabbi Tanchuma: „Sprich nicht: weil man mich verachtet, mag auch mein Nächſter wie ich verachtet ſein; weil ich geſchmäht werde, will ich auch meinen Nächſten ſchmähen. Wenn du ſo denkſt und ſo handelſt, dann wiſſe, wen du verachteſt und wen du ſchmähſt: Ihn, der in ſeinem Ebenbilde den Menſchen geſchaffen hat“.

Erhabener kann sich die Pflicht gegen den Nächsten nicht bezeugen, als hiermit, daß es sich um die Ehre Gottes handelt bei allem, was wir den Menschen tun. Das ist nach der alten Erklärung der Schlußsatz des Gebotes der Anteilnahme am Nächsten: „Ich bin der Ewige, ich habe ihn zu meiner Ehre erschaffen." Wir erweisen Gott Treue, „wir hüten und bewahren sein Kind", so sagt es die herrliche Parabel Akibas. Gottes Kind steht in jedem Menschen vor uns. Jeder ist, wie die Heilige Schrift es demgemäß mit dem Worte benennt, das sie in dieser Inhaltsfülle gefunden hat, „unser Bruder", „unser Nächster". Der Familiengenosse, der Stammesgenosse, der Volksgenosse ist unser Bruder, und sie werden in prägnanterem Sinne als das bezeichnet; aber sie sind es nicht allein, jeder Mensch ist es. Er ist es kraft Gottes. Nicht unser Wohlwollen, nicht unsere Bereitwilligkeit macht ihn dazu, sondern Gott hat ihn dazu gemacht. Wir müssen ihn als das anerkennen, wenn anders wir Gott anerkennen. Er ist unser Bruder, unser Nächster, selbst wenn er uns im Leben der Fernsten und der Fremdesten einer gewesen ist. Darum kann die Heilige Schrift von „deinem Bruder, den du nicht kennst", reden. Oder sie kann in ähnlicher Weise sagen: „dein Bruder, . . . er sei ein Fremdling oder Beisaß". Der Arme, der vor dich hintritt, ist „dein Armer", „dein Dürftiger"; der Fremdling, der bei dir weilt, ist „dein Fremdling". Wir alle sind von Gottes wegen mit einander verbunden, „der Schöpfer aller ist der Ewige".

Die Achtung, die wir dem Nebenmenschen schulden, ist so nicht ein einzelnes Gebot, nicht ein Gebot unter Geboten. Die Anerkennung des Nächsten stellt vielmehr den ganzen Inhalt der Sittlichkeit dar, den ganzen Reichtum dessen, was Gott von uns, um unserer von Gott gegebenen Menschenwürde willen, verlangt. Sie bezeichnet den Inbegriff der Pflicht. Wir sind fromm, wir sind gottesfürchtig erst damit, daß wir sie bewähren. Diese ihre Bedeutung hat schon Hillel, und nach ihm Akiba, klar hervorgehoben, sie haben in ihr die „Summe der Thora" gefunden, den „Grundsatz, in dem alles enthalten ist". Eben dasselbe ist, mit anderen Worten zwar, jedoch ebenso entschieden, ausgesprochen in der schon früher erwähnten, oft wiederholten Mahnung, daß wir in den Wegen Gottes wandeln sollen, daß wir aber in seinen Wegen wandeln können, nur indem wir Gutes tun, indem wir *gerecht, barmherzig,* liebevoll zu sein streben, so wie er es ist. *Und am schärfsten* hat der religiöse Sprachgeist Israels diesen

Gedanken ausgeprägt, indem er den Begriff des Frommen nur in den Zaddik, den „Gerechten", und in den Chassid, den „Liebevollen", hineinlegt, d. h. in den, der die Pflicht gegen den Nebenmenschen erfüllt.

Hiermit ist das, was wir dem Nebenmenschen leisten sollen herausgehoben aus dem Gebiete des bloßen Verhältnisses von Mensch zu Mensch, das nach Wohlwollen, Liebenswürdigkeit oder Zuneigung die Nebenmenschen gliedert und aussondert, und emporgeführt in die Sphäre des Verhältnisses zu Gott, das allen gleich und gemeinsam ist und darum alle verbindet. Es ist nicht dieser oder jener Mensch, den vielleicht dieses oder jenes Zufällige mit uns verknüpft, dem wir gegenübergestellt sind, sondern der Mensch schlechthin steht vor uns, jeder als Mensch hat auf uns Anspruch. Keine Vorbedingungen kommen dabei in Betracht. Auch unser Feind darf und soll unsere Pflichterfüllung fordern. Wenn er unser Feind ist, so hört er darum doch nicht auf unser Mitmensch zu sein. „Wenn dein Feind hungert, gib ihm Brot zu essen, und wenn ihn dürstet, gib ihm Wasser zu trinken". „Wenn du den Ochsen oder den Esel deines Feindes triffst, der irre geht, so führe ihm denselben wieder zu". „Wenn du den Esel deines Hassers siehst erliegen unter seiner Last, so hüte dich, ihn bei demselben allein zu lassen; nimm mit ihm zusammen die Last ab". Wer immer Menschenantlitz trägt, hat als unser Nächster ein Anrecht auf unseren Beistand, auf unsere Barmherzigkeit, auf unsere brüderliche Tat. Nicht auf unser Wohlwollen, sondern auf das Recht, das jeder Mensch kraft Gottes hat, gründet sich, was wir ihm schulden, was wir ihm leisten. Alle unsere Pflichten gegen den Mitmenschen fallen unter den Begriff der Gerechtigkeit, unter den Begriff des unbedingt Geschuldeten. Auch hier bietet wieder die religiöse Sprache den charakteristischen Ausdruck. Das Judentum hat das Wort „Zedaka" geschaffen, ein Wort, das in seiner vollen Bedeutung unübersetzbar ist, da es Gerechtigkeit und Güte einschließt, sie beide zu einer Einheit macht, oder genauer, unsere Wohltat als etwas hinstellt, was dem Nächsten gebührt, und mit dessen Erfüllung wir nichts getan haben, was über unsere Pflicht irgendwie hinausginge. Damit ist es in seiner ganzen Bestimmtheit ausgesprochen, daß es ein unveräußerliches und unverlierbares Recht ist, das Menschenrecht, vermöge dessen jeder Mensch verlangt, als unser Mitmensch anerkannt zu sein, daß schon unser Gerechtigkeitsgefühl uns zu guten, liebreichen Menschen machen sollte.

Durch die Betonung des Rechtes ist das, was wir dem Nebenmenschen gewähren sollen, auch aus der Ungewißheit der bloßen Gefühlswallung herausgehoben und auf den festen Boden der klaren Pflicht, der nüchternen Tat gestellt. Es gibt warme Herzen, die zeitlebens in heißer Empfindung eine ganze Welt beglücken möchten, aber noch nie den prosaischen Versuch unternommen haben, auch nur einem Menschen wahrhaft Glück und Freude zu bereiten. Es ist ja leicht, sich an Menschenliebe zu begeistern, sich tränenfeucht ihrer zu rühmen. Irgend einem, der nichts weiter als eben ein Mensch ist, Gutes zu tun, sein Menschenrecht durch die Tat anzuerkennen, ist weit schwerer. Wer im Namen seines Menschenrechts vor uns hintritt, der fordert damit die bestimmte sittliche Handlung, für die es keinen Ersatz gibt durch das bloße allgemeine Wohlwollen, das in sentimentaler Ruhe es anzusehen imstande ist, wie vor ihm Menschen zu Grunde gehen, Menschen bedrückt und unterjocht am Boden liegen. Womit hat sich nicht die bloße Nächstenliebe schon abgefunden! Alle Menschenliebe muß, wenn anders sie nicht unfruchtbare Gefühlsseligkeit sein soll, in der praktischen Anerkennung des Menschen, in der Achtung vor seinem Rechte wurzeln. Diese ist das Primäre und Grundlegende. Sie allein gibt die bestimmte und unabweisbare Forderung, sie läßt keine Ausflucht und kein Ausweichen zu. Es sei an ein Wort Kants erinnert, das den Kern dieser Frage deutlich aufzeigt, ohne daß ihm auch in allen Einzelbemerkungen beigestimmt zu werden brauchte: „Beides, die Menschenliebe und die Achtung fürs Recht der Menschen, ist Pflicht; jene aber nur bedingte, diese dagegen unbedingte, schlechthin gebietende Pflicht, welche nicht übertreten zu haben derjenige zuerst völlig versichert sein muß, der sich dem süßen Gefühl des Wohltuns überlassen will. Mit der Moral im ersteren Sinne (als Ethik) ist die Politik leicht einverstanden, um das Recht der Menschen ihren Oberen preiszugeben; aber mit der in der zweiten Bedeutung (als Rechtslehre), vor der sie ihr Knie beugen müßte, findet sie es ratsam, sich gar nicht auf Vertrag einzulassen, ihr lieber alle Realität abzustreiten und alle Pflichten auf lauter Wohlwollen auszudeuten . . .“.

Im Judentum können wir gewissermaßen die Probe auf die Tragkraft dieser Gedanken vom Menschenrecht danach machen, wie sich dieselben in positiven Satzungen ausgeprägt haben. Wir sehen *es zunächst an* der Stellung, die der Fremdling in der *religiösen Pflichtenlehre* einnimmt. Überall, wo die Schuldigkeit gegen

den Bedürftigen in bestimmten Gesetzen ausgesprochen ist, — und diese sind sehr zahlreich in der Bibel wie im Talmud — dort ist ausdrücklich der Fremde mit eingeschlossen. „Dem Fremdling, der Witwe und der Waise soll es gehören"; das ist ein immer wiederkehrendes Wort, die Ausgestaltung des Wortes: „er soll mit dir leben", „sich mit dir freuen". „Wie der Einheimische unter euch soll euch der Fremde sein", das ist der Schlußsatz der Warnung vor allem Unrecht, die auch ihn, und ihn vor allem, schützen will; denn gerade das Unrecht, das ihm, der sich nur auf das Menschenrecht berufen kann, je zugefügt wird, ist am meisten ein Frevel gegen die Menschheit. „Gott liebt den Fremdling", das ist die Zurückführung der Pflicht gegen ihn auf ihren stärksten Grund, auf die von Gott verliehene Gleichheit aller, und darum klingt der Hinweis auf sie in das Gebot aus: „du sollst den Fremdling lieben wie dich selbst".

In der Pflicht gegen den Fremdling ist so die unbedingte Menschenpflicht am bestimmtesten erfaßt worden. Der Fremdling hat die Humanität gelehrt, an ihm wurde der Mensch als Glied der Menschheit immer wieder klar erkannt und gewissermaßen aufgedeckt. Wie sicher dieses Verständnis gewesen ist, zeigt sich daran, daß es einen politischen Begriff geschaffen hat, den der Noachiden, einen Begriff, durch den Sittengebot und sittliche Ebenbürtigkeit in ihrer Unabhängigkeit von allen nationalen und konfessionellen Grenzen auch rechtlich dargetan werden. Ein Noachide, ein Sohn Noahs, ist jeder im Lande, weß Glaubens und weß Volkes er immer sei, der die elementarsten Pflichten übt, welche sich aus der Menschlichkeit und der Landeszugehörigkeit ergeben. Und jeder Noachide, so ist die Satzung, hat nicht nur Duldung, sondern Anerkennung zu beanspruchen; er ist rechtlich jedem Staatsbürger gleichgestellt; er ist „unser Fremdling". Hiermit ist der staatliche Rechtsgedanke emanzipiert, aus aller politischen und kirchlichen Verengung herausgehoben und auf den rein menschlichen Boden gestellt. Ein Grundbegriff des Naturrechts ist damit gewonnen, und die großen Forscher des siebzehnten Jahrhunderts, die dieses Gebiet bebauten, ein Hugo de Groot, ein Johann Selden, haben voller Bewunderung von ihm, dem Fremdling aus dem Talmud, erfahren, und ihn dankbar in ihre Systeme aufgenommen. In ihrem Natur- und Völkerrecht nimmt er einen wichtigen Platz ein.

Daß die Anerkennung des Menschen von anderem Glauben und anderem Stamm, so wie sie hier rechtlich festgelegt worden

ist, so auch ihren speziell religiösen Ausdruck gefunden hat, ist schon früher gezeigt worden, wo es den universalen Charakter des Judentums aufzuweisen galt. Aber um die ganze Größe und die ideale Kraft der Humanität darzutun, die sich in der Achtung des „Fremdlings" kundgibt, mag nochmals an jenes Wort erinnert werden, das alles befaßt und das wie ein Bekenntniswort geworden ist: „die Frommen unter den Heiden haben Anteil an der ewigen Seligkeit".

Das zweite, worin sich im Judentum die Tragweite der Idee vom Menschenrecht offenbart, ist das Bild, das die Sklaverei hier bietet. Schon daß die lebenslängliche Dauer wesentlich durchbrochen ist und mit dem Sabbat- und Jubeljahr die Jahre der Befreiung eintreten, gibt dieser Institution hier ein durchaus anderes Gepräge. Ein Sklavenwesen, wie es uns die Kulturgeschichte der alten und neuen Zeit in einer Fülle trauriger Bilder vorführt, ist dem Gebiete des Judentums fern geblieben. Dies hängt bereits damit zusammen, daß der Glaube Israels der Arbeit eine religiöse, sittliche Weihe verliehen hat: der Mensch ist von Gott zur Arbeit bestimmt. Dem klassischen Altertum war dieser Wert der Arbeit unbekannt; den Griechen dünkte sie gemein und des freien Mannes unwürdig. Es ist echt griechische Gesinnung, wenn Aristoteles die Sklaverei damit rechtfertigt, daß sie unbedingt notwendig sei, um den Bürger dauernd der alltäglichen niedrigen Tätigkeit zu überheben und ihm die edle Muße, dieses wahre Leben, zu erschließen; erst wenn sich die Werkzeuge von selbst bewegten, wie die Wundergebilde des Hephästos, dann würde das Sklaventum überflüssig geworden sein. Das Judentum lehrt den Segen der Arbeit; es klingt wie ein Widerspruch gegen die griechische Geistesrichtung, wenn einer seiner hervorragendsten Lehrer mahnt: „Liebe die Arbeit und hasse das Herrentum". Wo die Würde der Arbeit begriffen und der als der Glückliche gepriesen wird, der „seiner Hände Werk genießt", dort ist der Fluch der Sklaverei vernichtet.

Jedoch noch sicherer stützt sich die Erhebung des Sklaven eben auf den Glauben an den Menschen. Der Grundsatz, daß wir alle einen Vater haben, gilt auch ihm und wird ausdrücklich auf ihn ausgedehnt: „Hat Gott nicht mich wie ihn geschaffen, uns beide in gleicher Weise gebildet?" Wo alle Menschen gleich sind, dort ist der Herr vor Gott nicht mehr als der Knecht; wo kein Dünkel *auf Barbaren*, auf minderwertige, niedrige Nationen herabblicken *darf, dort kann es auch* nicht, um es wiederum mit einer griechi-

schen Vorstellung zu benennen, „geborene Sklaven", „Sklavenvölker", geben. Einen Sklaven zu knechten, erscheint dem Israeliten wie eine Lästerung des göttlichen Waltens, eine Verleugnung dessen, was Gott einst an Israel getan hat, als er es aus dem Hause der Knechtschaft, aus Ägypten herausführte. Ganz wie es um des Fremdlings willen eingeschärft wird: „ihr seid Fremdlinge gewesen im Lande Ägypten", so wird des Sklaven wegen gemahnt: „gedenke, daß du ein Knecht gewesen bist in Ägypten". Schicksal und Würde der Väter sollten es fordern, daß im Sklaven der Mensch, auf den Gott herabschaut, geehrt werde.

Am bezeichnendsten aber sind, wie gesagt, die rechtlichen Begriffe, in denen sich die Stellung der Sklaven kundtut. In der griechischen und römischen Welt, um von den alten Despotenstaaten ganz zu schweigen, gilt der Sklave als *Sache*; er ist nicht Rechtssubjekt, sondern lediglich Rechtsobjekt. Im corpus juris gehört er in das Kapitel vom *dinglichen* Recht. Für das israelitische Gesetz ist der Sklave Rechtsperson, er steht seinem Herrn mit bestimmten Rechtsansprüchen gegenüber. Dieser wird darum *nicht* als *Eigentümer* des Sklaven angesehen, sondern nur als sein *Besitzer*. Er hat über ihn nicht die volle, uneingeschränkte Freiheit des Willens, sondern bloß eine durchaus begrenzte und bedingte Verfügung. Die Knechtschaft, das ist hierdurch festgelegt, ist kein Verhältnis, das in der allgemeinen Rechtsordnung begründet wäre und sein anerkanntes Recht in sich trüge, sondern bloß ein zeitliches Dienstverhältnis. Das Prinzip der Sklaverei ist damit bereits gebrochen.

Wie entschieden die Rechtspersönlichkeit des Sklaven gesichert wird, zeigt sich am klarsten an dem Gesetze über die Verletzung des Sklaven durch seinen Herrn. „So jemand das Auge seines Sklaven oder das Auge seiner Sklavin schlägt und es verderbt, so soll er sie als *frei entlassen für ihr Auge*. Und wenn er den Zahn seines Sklaven oder den Zahn seiner Sklavin ausschlägt, so soll er sie als *frei entlassen für ihren Zahn*". Diese Bestimmung beruht auf dem sogenannten jus talionis, dem Gesetze der Vergeltung, in der Form, wie es sich im israelitischen Recht ausgebildet hat. Das heißt: sie gründet sich auf die Verpflichtung, einem jeden, dem man einen körperlichen Schaden zugefügt hat, eine *entsprechende* Buße, einen *gebührenden* Ersatz durch Geld zu leisten. So sagt es das alte Rechtssprichwort: Bruch um Bruch, Auge um Auge, Zahn um Zahn! Dieser Grundsatz der ordnungs-

mäßigen Vergeltung ist in seinem eigentlichen Sinne demnach der Ausdruck für die Gleichheit aller, und er schließt darum auch mit den Worten: „ein Recht soll euch sein, der Fremdling soll wie der Eingeborene sein". So hoch wie die Wunde des einen, sollte die des anderen geschätzt werden. Die Richter sollten gemahnt sein, daß sie stets — so umschrieb der alte Göttinger Professor Johann David Michaelis unsere Verordnung: — „den Vornehmen und Geringen gleich machten und den Zahn des Bauern mit dem Zahn des Adligen gleich hielten, sonderlich da der Bauer Rinde beißen muß und der Adlige Semmel haben kann". Nur für einen macht das Gesetz eine Ausnahme, eben für den Sklaven. Er ist seinem Herrn nicht bloß gleich gestellt, sondern ihm vorgezogen. Wenn ihm sein Herr das Geringste zufügt, ihm auch nur einen Zahn ausschlägt, wird er dadurch sofort frei; so sagt es das Sklavengesetz. Für den Herrn gilt bloß: „Zahn um Zahn"; der Sklave hat den höheren Ersatz: „Freiheit um Zahn". Er wird ganz besonders berücksichtigt; an ihm offenbart sich das Erfordernis des Rechtsschutzes am eindringlichsten. Wie am Fremdling der Mensch als Teil der Menschheit in voller Klarheit erfaßt werden konnte, so wurde die Rechtspersönlichkeit eines jeden, wer immer es sei, in aller Deutlichkeit am Sklaven begriffen.

Auch seine Ebenbürtigkeit erhielt, wie ihre rechtliche, so ihre eigene religiöse Betonung. Der Sabbath, als Tag der Ruhe und der Erholung, ist um des Sklaven willen eingesetzt, so wiederholt es die Heilige Schrift zweimal: „Der siebente Tag ist ein Ruhetag dem Ewigen, deinem Gotte; da sollst du keinerlei Werk verrichten, du und dein Sohn und deine Tochter und dein Knecht und deine Magd . . ., auf daß dein Knecht und deine Magd ruhen wie du. Gedenke, daß du selbst ein Knecht gewesen im Lande Ägypten . . ., deshalb hat dir der Ewige, dein Gott, befohlen, den Sabbathtag zu begehen." Also um des Sklaven willen gebietet Gott den Sabbath. Nicht sein Herr gewährt ihm den Tag der Ruhe, sondern Gott hat ihm denselben zugeteilt. Um des Menschenrechtes willen ist der allwöchentliche Sabbath da. Und ebenso ist das Fest der Freude auch für den Knecht gegeben: „auf daß du dich freuest an deinem Feste, du und dein Sohn und dein Knecht und deine Magd." Wohl hatten auch die Römer z. B. ihre gelegentlichen Sklavenfeste. Aber es ist ein wesentlicher, tiefer Unterschied, ob dem Geknechteten in einem Jahr voll des Druckes und des Elends zwei oder drei kümmerliche

Tage der Pause wie ein Almosen gewährt werden, oder ob die heiligste Institution des Jahres, „das Zeichen zwischen Gott und seinem Volke," als ein unverkürzbares, religiöses Recht des Sklaven, als ein Anspruch hingestellt wird, der ihm von Gott verliehen ist. Beides ist völlig unvergleichbar.

Wir begegnen in der griechischen und der römischen Literatur mannigfachen Äußerungen zarter und inniger Rücksicht gegen die Sklaven. Der humane Sinn, der dank dem Einflusse der stoischen Philosophie unter den Besten im Volke Boden gewann, hat auch hier seine segensreiche Einwirkung nicht verfehlt. Allein diese erleuchteten Gedanken, die zudem oft als bloße Buch- und Modegedanken ein Gegenstand unfruchtbaren Philosophierens blieben, waren nur das Besitztum eines engen Kreises. Und darum ist es nicht wunderbar, daß ihnen alle jene Bilder des Entsetzens gegenüberstehen, der Greuel, worin ein frevler Müßiggang seinen Übermut an den Unglücklichen ausläßt, die nach Juvenals Wort „ja keine Menschen sind". Was Israels Bibel über den Sklaven lehrt, ist dem ganzen Volke zu eigen geworden, und darin haben die einzelnen Gebote ihre Wurzelkraft und die Fähigkeit ihres immer weiteren Wachstums. Sie sind das religiöse Gemeingut, das sich, wie ein Blick in die spätere Literatur zeigt, immer mehr vertieft und veredelt hat. Sie haben das Leben gestaltet: hier offenbart sich der ganze Unterschied zwischen der bestimmten Humanität der Religion des Lebens und der abstrakten Humanität der Philosophie, wie edel diese auch ist. In welchem Feingefühl sich das Verhältnis zu dem Dienenden immer lebendiger entwickelt, dafür genügt es auf die talmudischen Vorschriften, und was noch mehr ist, auf einzelne Züge aus dem täglichen Leben jener Zeit hinzuweisen. Sie zeigen, welch schonende Rücksicht den Sklaven vor aller Kränkung und Beschämung, vor aller erniedrigenden und auch vor aller überflüssigen Arbeit zu schützen sucht. Der Sklave gilt, wie ihn Rabbi Jose rühmt, als der „gute, redliche Mann, der von dem Werke seiner Hände lebt". Eine Sklaverei in dem eigentlichen Sinne dieses Wortes hat es unter den Juden nicht gegeben. Israel ist die einzige Gemeinschaft gewesen, die eine Kultur, welche nicht auf dem Nacken der Sklaven ruhte, besessen und damit zuerst eine wahrhaft sittliche Kultur geschaffen hat.

Das Dritte, das von der lebendigen Kraft des Verständnisses für das Menschenrecht zeugt, ist die soziale Gesetzgebung der

Heiligen Schrift. Der Grundgedanke, auf dem diese Satzungen ruhen, ist, daß alle, die das Gebiet eines Staates umfaßt, sittlich zusammengehören, Glieder einer sittlichen Pflichtengemeinschaft sind. Alle haben für das menschliche Bedürfen jedes Einzelnen, dem es not ist, einzustehen. Wer immer in unserer Mitte wohnt, soll nicht bloß räumlich neben uns leben, sondern, wie das prägnante, oft wiederholte Wort lautet, „mit uns leben": sittlich mit uns verbunden, menschlich mit uns verknüpft. Neben und vor den politischen Aufgaben stehen die menschlichen, die sozialen Aufgaben. Der gemeinsame Boden, der uns und andere trägt, ist auch der Boden der Verantwortlichkeit gegen sie. Kein bloß äußerliches, sondern ein sittliches Zusammenleben soll es sein. Der ideale Begriff der Gesellschaft ist damit geschaffen. Jeder Einzelne ist als Glied einer Menschengemeinschaft erachtet. Nicht staatliche und wirtschaftliche Interessen allein, sondern vor allem menschliche Aufgaben und menschliche Leistungen sind das Band, das die Bewohner des Landes zusammenschließt. Eine Gemeinschaft von Menschen sind sie. Und darum erstrecken sich ja alle Pflichten auf den Menschen schlechthin, also auch auf den Fremden. Wer immer unter uns lebt, hat Anspruch auf uns: bedarf er unser, so sollen wir ihm zur Seite sein; ist er arm, so sollen wir ihn nähren. Das ist die unabweisbare Pflicht, so ernst, wie irgend ein politisches und staatliches Gebot. Zum ersten Male in der Geschichte der Menschheit ist hier das soziale Verständnis erwacht und zur Tat geworden.

So hat es sich als das Prinzip des Glaubens an den Nebenmenschen bereits dargetan; unser Menschenbruder, und das ist ein jeder, hat ein Anrecht auf uns. Der Arme ist, wie das Buch der Sprüche sagt, „der Eigentümer der Wohltat"; sie ihm nicht gewähren, das heißt „sie ihm vorenthalten". Oder, wie ein späteres Wort es noch entschiedener hervorkehrt, es heißt „ihn berauben", was man dann auch in dem Bibelsatze enthalten fand: „Beraube nicht den Armen, denn er ist arm". An dem Dürftigen wird es klar begriffen, was der Mensch als Glied der menschlichen Gesellschaft zu fordern berechtigt ist. Wer allein stehen will, zwar für sich nichts verlangend, aber auch keinem etwas leistend, der versündigt sich gegen Menschenrecht und Menschenwürde, und darum urteilt der Talmud von ihm: „Der Mensch, der nur für sich sein will, ist nicht wert ein Mensch zu heißen". „Zu sagen und zu denken: das meinige ist mein, und das deine

ist dein, — das ist Sodoms Denkungsart". Hier ist es in aller Schärfe ausgesprochen, was erst Gerechtigkeit ist. Der besitzt sie noch nicht, der nichts Böses gegen den Nächsten tut, ihn nicht bestiehlt, nicht betrügt, nicht verwundet, nicht schädigt. Wer nichts anderes von sich aussagen könnte als das, der stände vor Gott nicht anders da, als die Leute von Sodom, welches zerstört worden ist wegen seiner Sünden. „Siehe, das war die Missetat deiner Schwester Sodom: Hoheit, Überfluß und ruhige Sicherheit hatte sie und hatten die Ihren, doch die Hand des Armen und Dürftigen stützte sie nicht". Der erst ist gerecht, der für seinen Mitmenschen etwas leistet.

Diese Gedankenrichtung ist es, die sich im Judentum seit altem in einer Reihe von gesellschaftlichen Gesetzen ausgeprägt hat, welche in bestimmtester Form die Gerechtigkeit gegen die Armen und Schwachen gebieten. Sie zielen vor allem darauf hin, die völlige und dauernde Verarmung, die Entstehung einer durchaus besitzlosen Klasse zu verhüten; wie sich Israels Kultur nicht auf ein Sklaventum gestützt hat, so auch auf kein Proletariat. Niemand, der in der Not das Erbe der Väter zu verkaufen gezwungen war, sollte es für immer veräußern müssen; ein „Freiheitsjahr", das Jubeljahr, war dazu bestimmt, stets von neuem die gleichmäßige Verteilung der wichtigsten Güter durchzuführen. Aber so lange einer arm war, blieb er darum doch nicht vergessen und verlassen. Niemand sollte sich eigentlich als arm betrachten, da er ja einer menschlichen Gemeinschaft zugehörte. Mit aller Entschiedenheit wurden die Pflichten des Besitzes eingeschärft; in ihnen sollte der Segen des Besitzes empfunden werden. Zunächst ist es der Grund und Boden, den diese Vorschriften betreffen. Denn der wahre Eigentümer des Bodens und alles seines Erträgnisses ist Gott, und darum haben auch die Armen darauf Anspruch. Sie sind die Schützlinge Gottes, sie sind „sein Volk"; ein Teil der Ernte gehört ihnen. Aber ebenso gilt das soziale Gebot jeder anderen Habe. Es ist Pflicht, dem Bedrängten ein Darlehen zu gewähren und, wenn er es in bestimmter Zeit nicht zurückerstatten kann, ihm die Schuld zu erlassen. Es ist Pflicht, sich des Armen anzunehmen und ihm darzubieten, was er braucht. Er soll alle unsere Freude auch mit uns teilen und sie dadurch zur wahren Freude machen. Wo immer einer frohen Zeit gedacht ist, sie ist stets auch für ihn bestimmt.

Die Geschichte des Judentums legt davon Zeugnis ab, daß diese Gedanken nicht stille standen. An dem, was das alte Gesetz

forderte, ließ man sich nicht genügen; man suchte in immer neuen Satzungen dem Armen gerecht zu werden. Denn das war es eben: nicht ein Almosen gewährte man ihm mit dem, was man ihm darbot, sondern sein Recht wollte man ihm damit geben. Und damit sollte zugleich auch Gottes Recht anerkannt sein. Denn wer dem Schwachen Gutes erweist, zahlt damit nur eine Schuld an Gott ab. So lautet in den Sprüchen der Väter das Gebot der Pflicht gegen den Dürftigen: „Gib Gott von dem, was Gottes ist, denn du und was dein ist, sind sein". Das ist von dem Propheten als der wahre Gottesdienst verkündet worden: „Ist nicht das ein Fasten, wie ich es haben will: ungerechte Fesseln abnehmen und die Bande des Jochs lösen, Vergewaltigte frei gehen lassen und jegliches Joch sprengen! Ist's nicht das: daß du dem Hungrigen dein Brot brichst und Elende, Heimatlose ins Haus führst; wenn du einen Nackenden siehst, daß du ihn kleidest und dich deinem Fleische nicht entziehst". Die Fülle der Einzelzüge aus späterer Zeit braucht nicht dargelegt zu werden; denn sie alle schließt ein Satz des Talmuds ein, der in den Kodex des öffentlichen Rechtes aufgenommen ward: Wenn ein Mensch erschlagen auf dem Felde gefunden wird, ein Mensch, der eine Stadt hat verlassen müssen, weil man nicht für ihn sorgte, der sie verlassen hat, ohne daß man ihn sicher geleitete, so müßten die Ältesten dieser Stadt anheben und bekennen: „Unsere Hände haben dieses Blut vergossen, unsere Augen haben es angesehen". Lebendiger und inniger kann sich das soziale Empfinden nicht aussprechen.

Die einzelnen Bestimmungen jener Gesetze mögen dem veränderten Bedürfen und der neuen wirtschaftlichen Gestaltung unserer Zeit nicht mehr gemäß sein, aber das mindert nicht den Wert dessen, daß in ihnen zum ersten Male soziales Fühlen das Leben der Gesamtheit zu durchdringen gesucht hat. Gerade in der Gegenwart vermögen wir ihnen besonders gerecht zu werden, denn den sittlichen Begriff der Gesellschaft, wie er in ihnen sich ausprägt, hat die Entwickelung unserer Tage nachdrücklich aufgenommen. Zumal wenn immer entschiedener die Forderung auftritt, daß man anfangen solle „praktische" Religion zu treiben, so ist damit nur der Weg wieder betreten, den die soziale Gesetzgebung der Bibel eröffnet hatte, und der im Judentum nie verlassen worden ist — der Weg der „Zedaka", der „Gerechtigkeit", deren erstes Gebiet das Menschenrecht ist.

*Wenn* so die volle Anerkennung durch die pflichttreue Tat das

Unerläßliche und insofern das erste ist, was wir dem Mitmenschen schulden, wenn nichts, kein bloßes Wohlwollen, kein Herz voller Liebe und Mitleid, sie ersetzen kann, so ist doch durch sie allein der Fülle des Glaubens an den Nächsten noch nicht Genüge geschehen. Denn was der Nächste begehrt, sind nicht nur die Lebenserfordernisse jedes Tages, denen die rechte Handlung Gewähr geben will; er trägt auch sein Gemüt in sich, das ebenfalls nach seiner Befriedigung verlangt. Er steht vor uns, auf daß wir, wie die Bibel mit einem ihrer herrlichsten Worte sagt, „seine Seele kennen". Was immer wir ihm tun, wir sollen es auch seinem Herzen tun, um seines Herzens willen. Wir sollen die Gerechtigkeit üben mit dem Gemüte. Und wenn vielleicht sein leibliches Dasein unser nicht bedarf, so bleibt doch diese Pflicht gegen die Seele. Das ist es, was die Religion Israels als die Nächstenliebe bezeichnet: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst". „Liebe den Fremdling wie dich selbst". Sie ist die notwendige Vollendung, die wahre Erfüllung der „Gerechtigkeit". Durch sie wird das, was wir dem Nächsten tun, aus einer bloß pflichtmäßigen Handlung zu einer persönlichen Leistung, zu einer Tat, die nicht bloß von Hand zu Hand, sondern von Seele zu Seele geübt wird. Die Schuldigkeit erhält ihre Wärme, ihren inneren Wert; wie es der Talmud sagt: „Die „Gerechtigkeit" gilt so viel wie Liebe in ihr ist". Und wo sich die Schuldigkeit vielleicht erübrigt, dort bleibt eben die Liebe. Sie haben wir auch dem zu erweisen, der unserer Tat entraten mag. Besser kann das, was in der Menschenliebe noch zu der Wohltat — dieses Wort in dem Vollton der „Gerechtigkeit" verstanden — hinzukommt, nicht gekennzeichnet werden, als es wiederum im Talmud geschieht: „Die Wohltat kann nur Lebenden erwiesen werden, die Menschenliebe Lebenden und Toten; die Wohltat wird nur dem Armen bezeigt, die Menschenliebe Reichen wie Armen; Wohltaten vermag man nur mit seiner Habe zu üben, die Menschenliebe wird geübt mit der Habe und mit der Seele".

Diesem Satze geht ein anderer voran: „Wohltun und Menschenliebe wiegen alle Gebote der Schrift auf". Kaum irgend ein anderes wird so oft betont, zumal was die Nächstenliebe betrifft. „Menschenliebe ist Anfang und Ende der Thora". „Wer dem Menschenbruder die Liebe vorenthält, ist wie ein Götzendiener, wie einer, der das Reich Gottes verläßt". „Das ist es, was die Thora sagt: nehmet das Himmelreich an, stehet in Gottesfurcht einander gegenüber und übet gegen einander die Menschenliebe". „Das ist

das Zeichen des Israeliten, daß er wohltätig, gottesfürchtig und voller Menschenliebe ist". „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst", das ist nach dem Worte Akibas „das große Gebot der Thora, das alles in sich begreift".

Wie uns selbst sollen wir den Nächsten lieben; er soll uns das sein, was wir uns sind, seine Seele so bedeutungsvoll und so der Rücksicht wert wie die unsere. Es ist nur die Konsequenz dessen, daß wir seine Seele kennen. Sich in den Mitmenschen hineinversetzen, sich in sein Hoffen und Sehnen hineindenken, die Bedürfnisse seines Herzens begreifen und in das Wohl und Wehe seines Gemütes eindringen, das ist die Vorbedingung aller Nächstenliebe und Barmherzigkeit, aller Anteilnahme am Menschenbruder. Ihr innerstes Wesen ist darum in dem Grundsatze enthalten, den Hillel als den Inbegriff der Lehre, aus dem alles folgt, bezeichnet hat: „Was du nicht willst, daß man dir es tue, das tue auch keinem anderen". Mit Recht haben die alten erläuternden Bibelübersetzungen das Gebot der Nächstenliebe in diese Mahnung übertragen; das lebendige Verständnis für den Mitmenschen gibt der Nächstenliebe erst ihre sichere Bestimmtheit.

Es hat auch seinen guten Sinn, wenn Hillel sein Wort in negativer Form ausspricht. Denn das ist der Anfang aller Liebe, daß man sich vornimmt, keinem wehe zu tun. Das Positive folgt dann von selbst. Wenn kaum eine Tugend so oft inhaltleer wird, wie die Nächstenliebe, so kommt es daher, daß sie es so häufig vergißt, was alles nicht zu tun von ihr gefordert ist. Auf sittlichem Gebiete hat das Negative seine festesten Grenzen. Deshalb geht auch dem Gebote der Nächstenliebe das Verbot voran: „du sollst dich nicht rächen und nicht grollen den Kindern deines Volkes" — und nach der alten jüdischen Anschauung ist es Rache schon, wenn man einem eine Wohltat darum vorenthält, weil auch er uns nichts Gutes getan hat, Grollen schon, wenn man dann die Wohltat mit selbstgerechten Reden begleitet. Und vor diesem Verbote steht das andere: „du sollst nicht hassen deinen Bruder in deinem Herzen" — und Haß ist nach der alten Auffassung auch die unfreundliche Empfindung schon.

Hiermit ist die Nächstenliebe ausdrücklich auf den Feind ausgedehnt. Daß die Pflicht der Gerechtigkeit unbedingt gilt, also auch ihn einschließt, ist bereits gezeigt worden: wir sollen ihm beistehen, so oft er unser bedarf. Ja an ihm erfassen wir die *ganze* Kraft des Gebotes der Menschlichkeit, und darum geht, wie

eine alte Satzung bestimmt, die Pflicht gegen ihn der gegen den Freund voran. Böses mit Bösem vergelten, das wäre ein Eingriff in das Recht des liebenden Gottes: „Sprich nicht: ich will Böses vergelten. Hoffe auf Gott, er wird dir helfen". Und es ist zugleich ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit und damit, wie der Talmud betont, eigentlich ein Verbrechen, das wir gegen uns selbst üben: „Wer sich rächt oder auch nur grollt, der handelt nicht anders als einer, der sich mit dem Messer in die eine Hand geschnitten hat und es nun zur Vergeltung in die andere Hand hineinbohrt". Wie so die Gerechtigkeit den Feind in sich einbezieht, ganz ebenso nun auch die Liebe, die Barmherzigkeit. Eine Sünde gegen Gott und die Menschen ist schon die gehässige oder lieblose Empfindung: „Wenn dein Feind fällt, so freue dich nicht, und wenn er strauchelt, so frohlocke nicht dein Herz". „Haß ist wie Mord". Wie der Mörder gegen den Körper des Nebenmenschen sündigt, so der Hasser gegen die Seele. Der Haß ist „grundlos"; denn daß ein anderer uns haßt, gibt uns noch kein Recht, ihn zu hassen. Was wir dem Gegner gegenüber erstreben sollen, ist, daß wir ihn durch unsere Frömmigkeit entwaffnen. Die Aufgabe, die wir gegen ihn zu erfüllen haben, ist ja unendlich. Wie viel wir ihm auch vorwerfen könnten, das, was wir ihm zu leisten haben, ist doch noch mehr. Seine Unvollkommenheit ist immer geringer als die Schuld unserer Liebe. Das Erbarmen allein kann uns darum das Maß geben. Und daß auch Gott sich seiner erbarme, soll unser Gebet sein. Wir dürfen den Feind nicht einmal zu hart beurteilen; wir sollen das Göttliche an ihm herauszufinden suchen. Die beste Menschenkenntnis ist die Milde, die beste Wahrheit ist die Güte, wie es der Talmud sagt: „Willst du das Gebot üben, mit Gerechtigkeit richte deinen Nächsten — dann beurteile ihn zum Guten". So allein werden wir auch unserer Unzulänglichkeit gerecht; wir bewahren uns davor, daß wir, wie auch der Talmud sagt, „andere den Splitter aus ihrem Auge herausziehen heißen und den Balken in unserem Auge nicht merken". Nur Gott, der Vollkommene, dürfte eifervoll sein. Das vorgesteckte Ziel ist der Frieden, die Versöhnung. „Der ist der wahre Held, der seinen Feind zum Freunde macht". „Wenn Gott Wohlgefallen hat an den Wegen eines Menschen, so läßt er seine Feinde mit ihm Frieden machen". So lautet auch das alte Gebet: „Gib es uns, o Gott, daß kein Herz gegen uns Haß hege, so wie unser Herz gegen niemand Haß in sich trägt". Der Glaube an den

Mitmenschen klingt in den Glauben an die Macht der Versöhnung aus.

Die gesamte religiöse Literatur des Judentums predigt es: „Die gekränkt werden und nicht kränken, ihre Beschimpfung hören und nicht erwidern, aus Liebe handeln und froh die Prüfungen ertragen, diese sind es, die Gott lieben". Aber das ergreifendste Kapitel von der Feindesliebe hat die Geschichte der Glaubensgemeinde geschrieben. Das Judentum hat von unsäglichen Leiden, von den qualvollen Martern seiner Kinder zu berichten. Aber kein Unrecht, keine Vergewaltigung hat die Menschenliebe in ihren Herzen zu ersticken vermocht, sie ist nicht in dem Strom des unschuldigen Blutes untergegangen. Gerade aus jenen schwersten Tagen spricht die Menschenliebe am vernehmlichsten und innigsten zu uns. Wir besitzen aus der Zeit der schwersten Verfolgungen herrliche Volksbücher, Sittenbücher, deren Verfasser allesamt, als sie ihre Worte niederschrieben, überzeugt sein mußten, daß kein anderer als einer ihrer Glaubensbrüder je dieselben lesen würde. Die intimsten Stimmen sind es, die in diesen Büchern laut werden. Und sie alle wiederholen allein das eine: Liebe den Nächsten, erbarme dich auch des Feindes. Nathan der Weise, dem man sein Weib und seine sieben Söhne an einem Tage gemordet hatte und dessen Herz doch nicht hart wurde, lebt nicht nur im Ideallande der Poesie. Er hat in der Geschichte der jüdischen Gemeinden seine Wirklichkeit. Dem Eleasar ben Jehuda aus Worms erschlugen die Kreuzfahrer Weib und Kind, er selbst blieb todeswund am Boden liegen. Und als er im Alter die Erfahrungen seines Lebens aufzeichnete, um sie den kommenden Geschlechtern zu hinterlassen, da hat sich kein Wort des Hasses gegen seine Feinde ihm entrungen. Er kennt nur die eine Wahrheit: Besser Unrecht dulden als Unrecht tun. Man muß diese mittelalterlichen Schriften, die in ihrer Zeit und noch lange späterhin ihresgleichen vergeblich suchen, gelesen haben, um die Ethik des Judentums in ihrer ganzen Liebeskraft und Humanität, in der ganzen Zartheit ihres sittlichen Empfindens kennen zu lernen. Sie haben nicht zum mindesten die Leidenschronik des Judentums zu einer Adelschronik gemacht.

In der Feindesliebe offenbaren sich die Lauterkeit und die *Aufrichtigkeit der Empfindung* am überzeugendsten. Sie ist *die große Probe* der Echtheit, auf die bei der Liebe ja alles an-

kommt. Die Gefahr des Scheines und der Heuchelei hat hier ihren drohendsten Platz, zumal wenn das Gefühl rein als solches, ohne die gerechte Tat, der Erweis der Menschlichkeit sein soll. Darum hat auch das Gebot der wahren Gesinnung hier seinen besonderen Nachdruck. Zu welcher Peinlichkeit des Urteils es im Judentum erhoben wird, läßt sich daraus erkennen, in welche sittliche Kategorie selbst die geringste unaufrichtige Gefühlsäußerung gestellt wird. Wer Güte kundgibt, wo er sie nicht hegt, oder auch nur liebenswürdige Freundlichkeit dort anbietet, wo er genau weiß, daß sie nicht angenommen werden wird, der hat, wie das talmudische Wort lautet, „die Meinung der Menschen gestohlen"; er ist wie ein Dieb zu erachten. Und in ähnlicher Weise wird es schon als „Übervorteilung" bezeichnet, wenn einer Hoffnungen erweckt, ohne daß er die Absicht hat, sie auch zu erfüllen. Der Widerspruch zwischen Empfindung und Wort gilt nicht nur als eine Unwahrheit, sondern auch als eine Verletzung der primitivsten Rechtlichkeit, die der Nächste von uns zu beanspruchen hat. In dieser ideellen Ausgestaltung des Begriffes der Schädigung zeigt sich die ganze Strenge des sittlichen Maßstabes. Die Zartheit wiederum in dem Gebote der selbstlosen Liebe tritt darin zu Tage, daß es sich auch des Tieres annimmt. Hier ist die Güte ja am uninteressiertesten, hier ist sie notwendig frei von aller Heuchelei und aller zur Schau getragenen Absichtlichkeit, frei auch von jeder Hoffnung auf dankbare Vergeltung. Am Tiere, über das der Mensch herrscht, beweist sich die Menschlichkeit um der Menschlichkeit willen. Auch das Tier ist durch die Bibel unter den Schutz des Gesetzes gestellt, etwas, was in der alten Welt einzig dasteht; wir sollen auch dem Tiere beistehen in seiner Not; auch für seine Arbeit gebietet der Sabbath, der um aller Schwachen und Beladenen willen eingesetzt ist, die Ruhe. Und auch hier gibt es keine Gerechtigkeit ohne die Liebe; eindringlich und mit rührendem Feingefühl ist das Tier auch ihr anempfohlen. Wir sollen sie üben wie eine Schuld gegen Gott; dieselbe göttliche Güte, die uns Menschen nährt, läßt ja auch seinetwegen die Frucht des Bodens gedeihen. Das ist gleichfalls ein Ruhmestitel der Ethik des Judentums, daß es keine sittliche Betrachtung kennt, die nicht auch des Tieres gedenkt und so der Wahrheit der Liebe ihre selbstloseste Zartheit verleiht. Zu dem Bilde des „Gerechten", des Frommen, wie ihn das Judentum zeichnet, gehört es: „Er kennt die Seele seines Tieres".

Jedoch diese Wahrheit ist nicht die einzige, die das Gebot der

Nächstenliebe in sich schließt. Die Wahrhaftigkeit, die mit ihm gefordert ist, hat auch ihren bestimmten positiven Inhalt. Die Liebe zum Nächsten, die Liebe zu seiner Seele verlangt es, daß wir ihm die Wahrheit darbieten. Wir sollen ihn, wenn er irrt, auf den geraden Weg leiten, ihn, wenn er vor der Sünde steht, zurückhalten, ihn belehren und ermahnen. Es ist nicht genug an der Güte, der Barmherzigkeit und der Vergebung, „zurechtweisen sollst du deinen Nächsten". „Liebe die Menschen und führe sie zu der Lehre". Wie es die allgemeine Pflicht der Wahrheit ist, daß wir sie nicht nur in uns hegen, sondern offen für sie Zeugnis ablegen, so sollen wir im besondern gegenüber dem Nächsten, um des Nächsten willen, furchtlos für sie einstehen, so oft er von der Tugend abweicht. Wir sollen den sittlichen Mut der Liebe besitzen: ohne ihn können wir die Seele des anderen nicht retten. Der Glaube an den Nebenmenschen leitet zur Versöhnung; aber zu ihr gehört nicht nur die Güte, sondern ebenso sehr die Gerechtigkeit, die dem Menschen das strenge und unverletzliche sittliche Gebot aufzeigt. Es gibt keine Versöhnung, die nicht auch die Rechenschaft vor dem gerechten, gebietenden Gotte forderte; vor ihn sollen wir den Nächsten hintreten heißen. Es ist Pflicht, daß wir dem Sünder verzeihen; jedoch nicht minder ist es unsere Schuldigkeit, daß wir die Sünde verdammen und angesichts des Sünders ihre Verwerflichkeit bekennen, um ihn dadurch zur Pflicht zurückzuführen. Aber allerdings ist es die Liebe, die die Zurechtweisung fordert, und darin findet diese ihr Maß. Nur der Nächstenliebe wegen dürfen wir mahnen, zurechtweisen und tadeln, aber nicht aus Eigenliebe. Wir sollen es „um Gottes willen" tun, demütig, wie die echte Liebe es ist, die immer der Größe ihrer Schuldigkeit bewußt bleibt. Darum knüpft der Talmud an unser Gebot die Warnung, irgend einen Menschen zu beschämen. „Wer seinen Nächsten beschämt, wer ihm das Blut aus der Wange treibt, auch der hat Blut vergossen". Nur eine Bezeugung des Wohltuns darf die Lehre sein, des Wohltuns gegen die Seele des Nächsten.

Das Gebot der Liebe wird so zur Pflicht der Seelsorge, und aus ihr folgt dann notwendig die Verantwortlichkeit für die Seele des Menschenbruders. „Zurechtweisen sollst du deinen Nächsten, daß du nicht seinetwegen Sünde trageſt". Wenn einer sündigt, und „du hast ihn nicht gewarnt vor seinem Wandel, *so wird der Gottlose* in seiner Sünde untergehen, aber sein Blut

werde ich von deiner Hand fordern". Hier wird die Verantwortlichkeit zu ihrer höchsten Höhe erhoben. Sie gebietet uns, daß wir unseren Bruder von den Ketten der Sünde zu befreien, ihn zu erlösen suchen, und wir können mitschuldig sein an seiner Schuld, wenn wir das nicht getan haben. Wir sollen zusammenleben, um einander vom Bösen abzuhalten und im Guten zu fördern; auch das gehört zu den Aufgaben menschlicher Gemeinschaft. In einem alten Worte wird diese ideale Zusammengehörigkeit klar gezeichnet: „Es gibt unter euch Gute und Schlechte; aber Gott spricht: Bildet einen Bund, damit der Fromme den Sünder erlöse". Das ist der erhabenste Zweck des Bundes. Jede Schuld, die einer begeht, kann so die ganze Gemeinschaft belasten. Nicht nur, wenn in ihr einer des Hungers stirbt oder erfriert, kann sie vor Gott dafür verantwortlich sein, sondern ebenso sehr, wenn einem Menschen in ihrer Mitte die Seele erstarrt und das Gewissen erstirbt. Die Gesamtheit soll sich für die Seelen in ihr verantwortlich fühlen, sie soll die sittliche Existenz aller fest zu gründen suchen. So kommt in den Begriff der menschlichen Gesellschaft ihr höchstes Moment, das Erlösungsmoment. Sie ist eine Gemeinschaft der Gerechtigkeit und der Liebe, eine Gemeinschaft der Versöhnung. Ihr Ziel und Zweck ist der Friede, es soll sich in ihr erfüllen: „Liebe und Wahrheit begegnen sich, Gerechtigkeit und Friede verbinden sich".

Gerechtigkeit und Liebe mit einander vereint, sie bilden den Inhalt des Glaubens an den Mitmenschen; sie sagen uns, was wir tun sollen, und wie wir es tun sollen, sie sind die Wege Gottes, die zu gehen uns geboten ist. Die Ehrfurcht vor Gott wird zur Ehrfurcht vor dem Menschenbruder; wenn wir ihn achten, haben wir den Ewigen geehrt. Der Gottesdienst wird zum Dienst gegen unseren Nächsten; wenn wir ihm Gutes tun, haben wir Gott geliebt. Das wahre Gebet ist das Gebet für alle Menschen, auch für den, der gesündigt hat. Ein höherer Wert, als es hier geschieht, kann dem Nächsten nicht zuerteilt werden.

Es ist häufig versucht worden, die Nächstenliebe der Thora und der Propheten als eine niedrigere Stufe unter die des Christentums zu stellen. Aber die Nächstenliebe erscheint im Evangelium nur als eine Lehre des alten Bundes, als ein Citat aus ihm; das besagt alles gegenüber jenem Versuche. Wie sehr sie im Gegenteil hier, im Neuen Testament, schließlich dadurch begrenzt und eingeschränkt ist, daß die Erlösung und die Seligkeit

von dem rechten Glauben abhängig gesetzt und so einem Teil auch der besten Menschenbrüder abgesprochen werden, bedarf gewiß nicht erst einer weiteren Ausführung. In der Fassung des Begriffes der Seligkeit prägen sich die Menschlichkeit und die Höhe der Liebeskraft am deutlichsten aus. Ja das innerste Prinzip der Nächstenliebe kommt darin zum Ausdruck, wem der Weg zu Gott und zur Versöhnung offen gehalten und wem er verschlossen wird. Auch die Menschenliebe des Buddhismus wird bisweilen der des Judentums entgegengehalten. Der Buddhismus hat seine erhabene Ethik, sie predigt eindringlich und ergreifend das Mitleid und das Wohlwollen gegen alles, was lebt. Aber ihr fehlt, und das unterscheidet sie von der Lehre des Judentums, die Ehrfurcht vor dem Nebenmenschen; es fehlt die sichere Betonung der positiven Gerechtigkeit und damit die klare Entschiedenheit der sittlichen Aufgabe. Die buddhistische Moral ist bei der Empfindung stehen geblieben. Das gibt ihr das negative, passive Gepräge, das für sie kennzeichnend ist; denn Wärme des Gefühls ohne die bestimmte Pflichterfüllung ist in sittlicher Hinsicht nichts anderes als Untätigkeit, als Müßiggang; bloß mit dem Gemüt am Schicksal des Nächsten Anteil nehmen, heißt teilnahmlos sein. Der Buddhismus ist die Religion der Trägheit genannt worden. Dies ist ein schroffes Urteil, aber das eine ist daran jedenfalls wahr, daß er bei allen seinen idealen Vorzügen die Religion der sittlichen Trägheit ist. Auch die griechischen, zumal die stoischen Philosophen werden bisweilen ins Feld geführt, um die Bedeutung des Judentums herabzudrücken. Die Humanität dieser Denker, die Weite ihres Blickes und die Hoheit ihrer Ideen verdienen in der Tat die Bewunderung, die ihnen gezollt wird. Jedoch es war eben Philosophie, die vorgetragen wurde, darin liegt die Eigenart dieser Gedanken, aber auch ihr Mangel und ihre Schwäche. So sehr es ihnen gelang, viele unter den Gebildetsten anzuziehen, so sehr sie z. B. auch auf die großen römischen Rechtslehrer, einen Ulpian, einen Julius Paulus, einen Florentinus Einfluß gewannen, so haben sie doch auf das Volk, das Volksleben und die Volkssittlichkeit, keinerlei Einwirkung auszuüben vermocht. Keine ihrer Lehren ist zum Gebote, in dem strengen Sinne dieses Wortes, und, wenn man so sagen darf, zur „Thora" geworden. Eine tiefe Kluft trennt die Tatsächlichkeit des Lebens von den Tugenden, die diese Philosophen preisen. Sie *haben das Volk*, die Gesellschaft nicht zu erziehen vermocht.

Das ist das Charakteristische des Judentums, daß hier die Nächstenliebe die Kraft besaß, alles zu durchdringen und so zur Lehre des Lebens zu werden. Daß sie hier kein bloßes Wort blieb, daß die prompta misericordia, das tatbereite Erbarmen, wovon schon Tacitus spricht, nie geschwunden oder beengt worden ist, haben selbst die erbittertsten Gegner immer zugestehen müssen. Die Menschenliebe ist zum eigentlichsten Inhalt des Lebens gestaltet worden. Es zeugt von seinem klaren Verständnis für das Wesen des Judentums, wenn Maimonides die „Gerechtigkeit", die Zedaka, als die Tugend der Selbstvervollkommnung hinstellt. Sich ausleben, sich betätigen, seine eigentlichste und beste Individualität entfalten, das heißt: gerecht sein. Diese Daseinsfülle ist unerschöpflich; die Pflichten der Menschlichkeit sind nie zu Ende, das letzte Ziel dieser Aufgaben ist nie erreicht. Hat unser Leben in dem Glauben an uns seine unversiegbare sittliche Kraft, so gewinnt es durch den Glauben an den Nebenmenschen den unermeßlichen Reichtum seines Inhalts.

# Der Glaube an die Menschheit.

In dem Glauben, für den der Mensch das Ebenbild Gottes und das Gute das Allerwirklichste ist, liegt zugleich unablösbar die Gewißheit, daß sich das Gute verwirklichen wird, daß ihm die Zukunft gehört. Was in der von Gott gegebenen Natur des Menschen begründet ist, muß schließlich alle hemmenden künstlichen Schranken zu durchbrechen und sich immer freier zu entfalten vermögen. Das Ende der Tage kann nur die Erfüllung des Guten sein. Die Tatsache, daß Gott es in uns hineingelegt hat, bürgt dafür. Man kann nicht das Gute als göttlich anerkennen und dann an seiner Macht zweifeln, daran zweifeln, daß es im Menschengeschlecht zur Realität werden kann und werden wird. In dem Glauben an Gott ruht der Glaube an die Zukunft.

Der Mensch ist zum sittlichen Aufwärtsschreiten berufen, und die unermeßliche Aufgabe ist vor ihn hingestellt. Aber dem einzelnen Menschen ist hinieden in seinem Ringen nach Vollkommenheit die Grenze des kurzen Erdendaseins gesetzt. Nur die Menschheit dauert weiter. Vor ihr erstreckt sich der endlose Weg, die Möglichkeit des endlosen Strebens. Ihr ist darum die unendliche Bestimmung in der ganzen Bedeutung, die diese hat, gegeben; in ihr kann das Gute zur Wirklichkeit werden. Ihre Zukunft ist die eigentlichste und höchste menschliche Zukunft. Ihr Ziel ist die Erlösung auf Erden. Sie kann das erreichen, was der Mensch erreichen soll. Sie kann das göttliche Gebot voll erfüllen; in dem Glauben an sie gipfelt der Glaube an uns. Den „kommenden Tagen" gilt, wie ein talmudisches Wort sagt, die volle Kraft der prophetischen Worte.

Auch hier ist beides in einem vereint: Verheißung und Forderung. In der Fähigkeit liegt die Pflicht, in dem Vermögen das Gebot. Die Zukunft wird zur Aufgabe. Sie bezeichnet den Anstieg zum Ideal, die unendliche Höhenrichtung der Geschichte. Auch hier ist der Optimismus nicht die Verkündigung eines Heiles, das uns Menschen durch die göttliche Gnade schon zu teil geworden ist, sondern die Gewißheit eines Gutes, das durch menschliche Arbeit erlangt werden kann, und das zu erlangen von der Menschheit gefordert ist. Das Heil soll errungen werden.

Die Menschheit ist so dazu bestimmt, daß sich das Gute immer mehr in ihr verwirkliche. Das ist der wahre Inhalt ihres Lebens; ihn zu erfüllen, ist der erhabene Zweck ihrer Existenz. Mit der Idee des Guten verbindet sich dadurch der Begriff der sittlichen Entwickelung von Generation zu Generation, der sittliche Begriff der Weltgeschichte. Die Propheten haben, wie früher gezeigt, die Einheit des Menschengeschlechts erkannt und die Idee der Menschheit geschaffen. Sie haben auch das Problem der Weltgeschichte entdeckt, sie haben den Gedanken eines Fortschritts in der Menschheit, eines Vorwärtsstrebens, das alle ihre Glieder zu einem hohen Ziele hinführt, klar erfaßt. Beides, die Vorstellung der Menschheit und die der Weltgeschichte, hängt durchaus zusammen. Denn wenn es eine Menschheit gibt, wenn die Einheit ihre ursprüngliche Anlage ist, so muß ihr Leben dem eigentlichsten Gehalte nach ein einheitliches sein. Nur das erlebt dann ein Volk wahrhaft, was einen Bestandteil des Menschheitslebens bilden kann. Charakteristisch an der Geschichte jeder Nation ist das, was von ihr zur Weltgeschichte beigetragen wird. Es kann keine Menschheit geben ohne Menschheitsgeschichte. Die Einheit des Menschengeschlechts beruht aber nur auf dem, was an ihm göttlich ist. Allen Menschen, welchem Volk und welchem Stamme sie angehören mögen, ist nur das gemeinsam, daß sie das Ebenbild Gottes sind, daß Gott ihrer aller Vater ist und sie alle Brüder sind. Das Gute und Göttliche ist es, was sie alle verbindet. Das wahrste, das eigentlichste und inhaltsvollste Dasein der Menschheit ist daher das Erfahren dessen, was sein soll, dessen, was alle eint, dessen, worin sich alle zusammenfinden können. Die wahre Weltgeschichte ist die Geschichte des Guten; sie hat sich verwirklicht, wenn dieses von allen anerkannt ist. Die Einheit des Menschengeschlechts wird zur sittlichen Forderung, zum Ziel alles Völkerlebens auf Erden.

Wir endlichen Menschen können, wenn wir auch die Gewißheit des Weges und des Zieles haben, den Gang dieser Entwickelung in seinen einzelnen Wendungen und Wandlungen nicht verfolgen. Das ist das Vorrecht der göttlichen Weisheit, die „die Geschlechter von Anbeginn an beruft". Nicht das Menschliche, sondern das Göttliche macht die Geschichte. Der Geist Gottes waltet in allem, was geschieht; er gibt ihm den wesentlichen Sinn. Nicht die Pläne und Absichten der Menschen schaffen

das Bleibende. Alles Sinnen und Trachten und Ringen der Völker ist vergebens, wenn es gegen Gott ist. „Der Ewige zerstört den Ratschluß der Völker, er vereitelt die Gedanken der Nationen". Was nützen alle Gebäude der Macht, die die Völker aufrichten? Gott läßt sie zusammenstürzen. Was bedeuten alle die Reiche der Welt? Gott läßt sie kommen und läßt sie gehen. Was sind alle die Fürsten und Erdenrichter? „Kaum sind sie gepflanzt, kaum sind sie gesäet, kaum wurzelt ihr Stamm in der Erde, so hat er sie angeweht, daß sie verdorren und der Sturmwind sie wie Stoppeln entführt". Wer das weiß, dem erscheint alle Hoffart, in der sich die Mächte der Erde brüsten, unsagbar des Verlachens, des Spottes, des Mitleids wert. Die schneidendste Ironie drängt sich dem Propheten auf die Lippen gegenüber all dem Hasten und Treiben der Welt, das sich so wichtig dünkt: „So mühen sich die Völker um ein nichts, die Nationen umsonst und ermatten"; das ist der Schluß alles irdischen Trachtens hinieden.

Die Geschichte ist, so sehr Menschen ihren Verlauf zu gestalten meinen, in ihrem Ergebnis durch Gott bestimmt. Die Völker, so selbstbewußt sie sind, und so sehr sie sich ihrer Taten rühmen, sind doch nur ein Werkzeug Gottes. Aber sie sind doch eben ein Werkzeug Gottes, und das ist ihr edelster Adel. Sie alle sind in seiner Hand, sie sind sein Volk und von ihm zum Heil auserwählt. „Habe ich nicht Israel heraufgeführt aus dem Lande Ägypten und die Philister aus Kaphtor und die Aramäer aus Kir". „Gott spricht: Gesegnet sei mein Volk Ägypten und das Werk meiner Hände Assyrien und mein Erbland Israel". Das ist auch der Trost für die Kleinen und Schwachen, sie brauchen nicht zu zagen und nicht zu verzweifeln. Die Gewalt des Frevels, so weithin er auch herrscht, wird sie nicht zu erdrücken vermögen. Denn wenn der Tag gekommen ist, dann „löst sich vom Berge ein Stein, nicht durch Menschenhand", und zertrümmert den ragenden Übermut.

Nicht durch die Wissenschaft vom Vergangenen, nicht durch historische Einsicht ist das gelehrt worden. Es ist die Überzeugung von der Wirklichkeit des Guten, die Idee vom vollkommenen Erdenleben, es ist der Glaube, der das Ziel aufweist, dem alles zustrebt. Das Verständnis dafür, daß, wie das Leben des Einzelnen, so das der Menschheit seinen Sinn und seine Aufgabe hat, dieses Verständnis hat den Gedanken der Weltgeschichte aus sich hervor-

gehen lassen. Die Sittlichkeit gilt bis ans Ende der Welt, eine Gerechtigkeit waltet auf Erden, sie ist überall und für alles das Maß der Bedeutung; aus dieser Erkenntnis hat sich die Gewißheit erschlossen, daß sich in dem Geschehen auf Erden eine höhere Ordnung und ein erhabener Zusammenhang offenbaren. An der Einheit des Sittlichen, der Einheit der Gerechtigkeit wurde die Einheit der Geschichte erfaßt. Es ist ganz eigentlich der Monotheismus, der Glaube an den einen gerechten, sittlichen Gott, durch den die Idee der Weltgeschichte erzeugt wurde. Und sie folgt aus ihm mit Notwendigkeit; es gibt keinen Monotheismus ohne die Weltgeschichte. Sie ist damit zum Problem der Religion geworden.

Die Propheten lernen daher nicht Gott durch die Geschichte der Welt begreifen, ganz ebenso wenig wie sie durch die Betrachtung der Natur die Erkenntnis von ihm gewonnen haben. Es ist umgekehrt. Der Begriff der Welt, den sie erfaßt hatten, wird ihnen erst klar durch das Verständnis, das sie von dem göttlichen Wesen besitzen. Sie sehen die sittliche Weltregierung, den Plan der Gerechtigkeit ein, der sich in allem Geschehen verwirklicht. Die großen Männer der Weltgeschichte erscheinen ihnen wie die Vorkämpfer Gottes, wie die Gesandten des Herrn, gleichsam die weltlichen Propheten, die Gott hat erstehen lassen. Die großen Ereignisse und Umwälzungen auf Erden sind ihnen wie Botschaften, die Gott an die Völker schickt. Alles, was hinieden geschieht, steht für sie im Dienste eines heiligen Willens und hat die Ehre Gottes zum letzten Ziel.

Dieser religiöse geschichtliche Sinn war in Israel schon früh durch das Schicksal geweckt worden. Mit einer schöpferischen, geschichtlichen Tat, die zugleich eine religiöse Tat war, mit der Befreiung aus Ägypten hebt Israels nationale Existenz an; der Befreier des Volkes war sein erster und sein größter Prophet. Das erste, was das Volk Israel erlebt hatte, war so Gottes Walten in der Geschichte, und darauf weist darum der Anfang alles Bekenntnisses und alles Gebotes hin: „Ich bin der Ewige, dein Gott, der dich aus dem Lande Ägypten geführt hat, aus dem Hause der Knechtschaft". Dieses Verständnis für den innersten Gehalt der Geschichte wurde dann durch die Jahrhunderte, in denen Israel um seine Eigenart kämpfen mußte, noch verstärkt. Durch seine politische Geschichte, die dazu von den Propheten meist verworfen wurde, konnte Israel alle diese Zeit hindurch nichts bedeuten; es

stand unter den Mächten dieser Welt, wo Menge und Kraft den Wert verliehen, gering und armselig da. Es konnte an sich glauben, nur wenn es eine Geschichte gab, wo andere Güter galten, und jene andere Wahrheit maßgebend war: „Nicht durch die Menge und nicht durch die Macht, sondern durch meinen Geist, spricht der Ewige". Gegenüber der herrschenden Gewalt blieb nur die Berufung an die kommenden Tage, der Glaube, daß dem Guten die Zukunft gehört. Man lebte zudem damals in einer gährenden Zeit, man sah Weltreiche entstehen und vergehen und von der Erde schwinden, als wären sie nicht gewesen. Da mußte es sich dem religiösen Denken aufdrängen, daß die Bürgschaft der Existenz nicht in der Fülle der Erdenmacht liegt, daß allein ein anderes und Wirklicheres die wahre Dauer verspricht.

Das ist der Grundgedanke der Propheten, daß es nur ein Fundament des Daseins gibt: die Gerechtigkeit und Sittlichkeit. Ohne ein gewisses Maß von Tugend kann kein Volk bestehen. Sobald eine Nation dieser ersten aller Anforderungen nicht mehr genügt, muß sie untergehen. Auch das Mächtigste muß schwinden, wenn es sich auf Sünde und Frevel stützen will. Auch gegen Israel stehen die Propheten nicht an, sobald es der Pflicht untreu wird, das Todesurteil zu verkünden. Alle Völker sind vor den gerechten Gott hingestellt; vor ihm sind sie frei, und er richtet über sie. „Er richtet das Weltall in Gerechtigkeit und die Nationen in Geradheit". Die Sittlichkeit ist die Weltenkraft, das Recht ist das Weltgesetz. Es ist ein Gesetz, und es kennt keine Ausnahme, daß Sittenlosigkeit, Unrecht und Übermut zusammenstürzen müssen und mit ihnen die, die auf sie ihr Dasein gründen. Nur dem Guten bleibt die Dauer. Das ist die Theodicee der Geschichte.

Jedes Volk muß sich demnach vor Gott seine Existenzberechtigung erst erwerben; es steht vor ihm, um darzutun, daß es seines Daseins wert ist. Und wie wenige von denen, die auf Erden sind, könnten vor dem Weltenrichter bestehen; wie viele müßten, wenn bloß seine Gerechtigkeit den Spruch fällte, dem Untergange geweiht sein! Allein der gerechte Gott ist zugleich der Gott der Liebe, er ist „der Allmächtige, und darum ist er geduldig"; er ist „gnädig und barmherzig, langmütig und reich an Liebe, und er läßt sich der Strafe gereuen". Er gibt die Zeit zur Umkehr, die lange Zeit, denn er ist ewig; er spricht immer wieder: „kehret zurück, ihr Menschenkinder". Die verheißene Erlösung bleibt bestehen, auch wenn Geschlecht auf Geschlecht von dem Pfade abweicht, der zu ihr

hinführt; der Weg zu ihr ist vor keinem verschlossen. Was Gott dem Menschen gegeben und zugesagt hat, wird nie genommen. Das letzte Ziel zeigt nur die Liebe. Die Zukunft ist die Zukunft des Heiles, und zu ihr leiten alle Tage hin.

Damit ist aber die Strenge der Forderung in nichts beeinträchtigt. Denn nur wir können die Zeit der Erfüllung heranbringen. Sie wird gekommen sein, wenn sich jedes Volk durch seine Taten das Recht der Existenz errungen haben wird und es nicht mehr bloß der göttlichen Langmut verdankt hat. Gott steckt das Ziel der Erlösung, und es bleibt für immer, aber wir sollen es erreichen. Gott sühnt, aber auch wir müssen sühnen. Nur auf dem Boden menschlicher Freiheit und Verantwortlichkeit kann sich das Heil verwirklichen. Die verheißenen Tage sollen ein erworbenes Besitztum sein, ein Ergebnis menschlicher Arbeit. Die Zukunft ist eine Aufgabe; dadurch erst erhält sie den weihevollen Charakter der Versöhnung, der ihr Bestes sein wird. Es kommt keine Versöhnung mit Gott ohne die sittliche Kraft menschlicher Freiheit. Unsere Tat und die göttliche Liebe vereint bringen sie herbei.

Wenn diese Tage erfüllt sein werden, dann wird es die eine Menschheit geben. Denn vor Gott kann sie bestehen und ihr Daseinsrecht haben nur kraft des Göttlichen in ihr, und dieses, das Göttliche und Sittliche, ist das, was allen gemeinsam ist. Wenn alle Menschen den Weg zu dem Vater im Himmel finden, dann haben sie auch den Weg zu einander entdeckt. Die Versöhnung der Menschheit mit Gott ist zugleich die Vereinigung aller in dem Bewußtsein der Gleichheit und Zusammengehörigkeit. Jede Scheidewand auf Erden als das Künstliche und jedes Verbindende als das Menschliche begreifen, es erkennen, daß alle Menschen Brüder sind, das ist nicht die Vorbedingung der Erlösung, sondern schon die Erlösung selbst. Denn das ist die Anerkennung Gottes als des Vaters aller. Die Tage, wo der Ewige, um das herrliche Bild des Propheten zu gebrauchen, „die Sprache der Völker zu einer lauteren umwandelt", sie sind die Zeit, „wo Gott König ist über die ganze Erde; an jenem Tage wird Gott einer und sein Name einer sein". Dann wird, so verheißen es die Gottesmänner, und kein Mund hat es je wahrer und eindringlicher verkündet, dann wird nicht Zwang, nicht Satzung mehr das Schlechte bannen müssen. Denn so spricht der Herr: „Ich gebe meine Lehre in ihr Inneres und werde sie in ihr Herz schreiben, ich werde ihr Gott

sein, und sie werden mein Volk sein. Und keiner wird mehr den anderen lehren, und sie werden nicht mehr untereinander sprechen: Erkennet den Herrn. Denn alle von Klein bis Groß werden sie mich erkennen, spricht der Herr — dieweil ich ihre Schuld verzeihe und ihrer Sünden nicht mehr gedenke." Recht und Gerechtigkeit werden dann eine Wirklichkeit auf Erden geworden sein. Nicht blinder Streit und nicht blutiger Kampf wird mehr die Länder verwüsten, keine Zwietracht die Menschheit auseinanderreißen, „sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen umschmieden und ihre Lanzen zu Rebmessern. Nicht mehr wird Volk gegen Volk das Schwert erheben, noch werden sie fürder zum Kriege sich üben". Und in dieser Poesie des Friedens verklärt und vereint sich dem Propheten alles, was lebt, zum Bilde der Harmonie: „dann weilt der Wolf beim Lamm, und der Panther lagert bei dem Böcklein, Rind und Leu weiden zusammen, und ein kleiner Knabe leitet sie. Da gesellt sich die Kuh zum Bären, gemeinschaftlich lagern ihre Jungen, und der Löwe frißt Heu wie das Rind. Da wird der Säugling mit der Natter spielen, und das Kind nach der Höhle der Viper seine Hand ausstrecken". Alle Wildheit und Grausamkeit schwinden, der Frevel, der die beste Kraft der Völker verzehrt und sie für das leere Nichts sich mühen läßt, ist vergangen: „Nicht tun sie Leides und nicht üben sie Böses auf meinem ganzen heiligen Berge; denn voll ist die Erde der Erkenntnis Gottes, wie das Wasser den Meeresgrund bedeckt". Das Unrecht meiden und das Gute suchen, das heißt: Gott erkennen; mit dieser Gewißheit hatte die prophetische Rede zur Mahnung des Tages begonnen, und mit ihr schließt sie jetzt in der Hoffnung für die Zukunft ab.

In jener heroischen Zeit der Geschichte, wo der einzelne hervorragende Mann die Ereignisse machte, wo der König noch ganz anders als späterhin das Schicksal seiner Untertanen war, mußte auch jede Zukunftshoffnung notwendig an eine bestimmte beherrschende Persönlichkeit anknüpfen. Ganz besonders gilt es für das prophetische Denken, dem jede abstrakte Schilderung durchaus fernbleibt und dafür die Gestalt des wirklichen Menschen mit seiner Gesinnung und seinem Handeln vor die Seele tritt. Die Gottesmänner sprechen weniger von der kommenden Zeit als von dem kommenden Menschen. Das Ideal der Zukunft setzt sich ihnen um in die Erscheinung der idealen Persönlichkeit. Ihre Erwartungen *sind dabei durchaus* konkret und frei von aller Verschwommenheit; *um das Ideal zu zeichnen*, betrachten sie die Menschen, die sie von

Angesicht zu Angesicht und von Herz zu Herz kennen. Hier regen sich ja auch ihr Empfinden und ihre Hoffnung am persönlichsten, hier auch die Liebe und die Sorge für den Glauben am innigsten, da das Los Israels für sie notwendig das Los der Religion und damit das der Menschheit ist. Der ideale Mensch der Zukunft kann sich ihnen nur im Bilde des Mannes aus ihrem Volke darstellen, des Mannes, der den einen Gott, den Gott Israels, erkennt und wahrhaft von Gottes Gnaden als ein Hirte vor den Seinen steht; auf dieser Bestimmtheit der Verkündigung beruhte die persönliche Kraft ihrer Worte. Und der Hirte in Israel hat für sie eine gegebene, festumrissene Gestalt; er ist der Sohn des demütigen Gottesheldens, aus dessen Geschichte der alte Glanz und die alte Herrlichkeit, alle die leuchtenden großen Erinnerungen des Volkes und der Religion in die Gegenwart herüberstrahlen; er ist ein Nachkomme Davids, ein König nach dem Willen des Herrn, ein Gesalbter, ein Messias. Der Sohn Davids ist der kommende Mensch, er bietet für das Zukunftsideal die Persönlichkeit von Fleisch und Blut, die es den Menschen lebendig dartun kann, was sein soll und sein wird. So hat ihn der Prophet Jesaias gezeichnet: „Es wird ein Reis aufgehen aus dem Stamme Isais und ein Schößling aus seiner Wurzel sprossen, auf dem ruht der Geist Gottes, ein Geist der Weisheit und der Einsicht, ein Geist des Rates und der Stärke, ein Geist der Erkenntnis und Furcht Gottes; seine Lebensluft wird Gottesfurcht sein. Er richtet nicht nach dem Augenschein und entscheidet nicht nach Hörensagen, sondern er richtet in Gerechtigkeit die Armen und entscheidet in Billigkeit für die Gedrückten im Lande; er schlägt das Land mit dem Szepter seines Mundes und tötet den Frevler mit dem Hauche seiner Lippen. Gerechtigkeit wird der Gurt seiner Hüften und die Wahrheit der Gurt seiner Lenden sein".

Später haben dann diese Hoffnungen auch ihre abstraktere Bezeichnung gewonnen. Alles, was sich in den Tagen des Messias, in denen „Gott König sein wird über die ganze Erde", verwirklichen soll, wird in den Begriff des „Gottesreiches" zusammengeschlossen. Dieses religiöse Ziel der sittlichen Verantwortlichkeit des Einzelnen dient dazu, auch die Aufgabe, die der Menschheit vorgesetzt ist, zu benennen. Es ist bereits gezeigt worden, wie das Gottesreich eine Forderung darstellt, und wie in ihr nichts Geheimnisvolles und Überweltliches enthalten ist. Sie ist nur der Ausdruck für den sittlichen Dienst Gottes, für den *freien Gehorsam* dessen, der den Ewigen fürchtet, das charakterstilische

Wort dafür, daß der göttliche Wille uns nicht als ein Fremdes erscheint und nicht neben unserem Leben einhergeht, sondern der Inhalt unseres Daseins geworden ist. Wer Gott durch die gute Tat erkennt und anerkennt, der hat seine Herrschaft angenommen. Wer sich in jene höhere Welt erhebt, wo er in „der Gottesfurcht atmet", und das Gewöhnliche und das Niedrige unter ihm liegen, der ist in dem himmlischen Reiche. Das ist die ideale Zukunft, der die Menschheitsentwickelung zustrebt: sie geht, da sie das Göttliche in sich trägt, der Zeit entgegen, wo die Welt, um mit dem täglichen Gebete zu sprechen, „neu gegründet wird im Gottesreich". Die Zeit der heiligen Gerechtigkeit ist die neue, die göttliche Welt.

Wie mit dem Jenseits der kommenden Welt, so haben sich auch mit diesem Jenseits der kommenden Tage sehr bald mystische, oder wie man sie hier zu nennen pflegt, eschatologische Vorstellungen verbunden. Ganz besonders war es in den Jahrhunderten der Bedrängnis der Fall, wo viele nur dadurch die Kraft gewannen, in der Wüste des Daseins weiter zu schreiten, daß sie die Fata Morgana vor sich sahen. In diesen schweren Zeiten liebte man es, wie der Talmud es tadelnd nennt, „das Ende zu berechnen". Man baute sich eine phantastische Zukunftswelt auf; in bunten Farben wurden die Vorstellungen vom jüngsten Gericht und vom tausendjährigen Reich ausgemalt. Die jüdische Mystik weist eine Fülle solcher Bilder auf. Aber das Judentum besitzt einen religiösen Faktor, der immer wieder zur klaren Besinnung auf das ethische Wesen des Gottesreiches zurückführt. Dieser ist darin enthalten, daß die messianische Idee schon frühzeitig mit den beiden Festen verwachsen ist, die die Pflicht der Rechenschaft vor Gott predigen. Die Neujahrsfeier und der Versöhnungstag, diese heiligen Tage, die das Gebot der sittlichen Verantwortung vor die Seelen führen, sind zugleich die *messianischen Feste*.

Diese beiden Feste sind die einzigen, die nicht mit bestimmten Ereignissen in der Geschichte Israels verknüpft sind. Sie haben ausschließlich das allgemein Menschliche zum Gegenstande der Lehre. Und dieses, das allgemein Menschliche, ist das, was den Menschen als Glied der Menschheit zeigt. Von ihm lenkt sich *daher* am Feste der Blick auf sie. Der Tag der Rechenschaft vor *Gott verkündet den* Tag des Gerichtes für alle Völker: auch sie *werden geprüft* und gerichtet zu jeglicher Zeit, auch sie müssen

durch Gerechtigkeit und Liebe vor Gott den Beweis ablegen, daß sie ihren Platz auf Erden verdienen. Und ebenso spricht der andere heilige Tag, der Tag der Versöhnung; auch er richtet sein Wort an die ganze Menschheit und fordert von ihr und verheißt ihr den Sabbath der Sabbathe als die Aufgabe und das Ziel ihres Strebens und Ringens: zu dem großen Versöhnungstage der ganzen Welt sollen alle Wege hinführen. Neujahr und Versöhnungsfest stellten die Gemeinde immer wieder auf den sicheren Boden des sittlichen Messiasbegriffes, des Glaubens an den Gott, der richtend und liebend, heilig und voller Güte auch in der Weltgeschichte waltet.

Welch bestimmten, unverrückbaren Ausdruck dieses Verständnis hat, zeigen die alten Gebete, die den Mittelpunkt des Gottesdienstes dieser Festtage bilden. Von Geheimlehre und grübelnder Phantasie ist in ihnen nichts enthalten, sondern alles auf den festen Grund des sittlichen Problems der Weltgeschichte gestellt. In den einfachen großen Gedanken der Verantwortlichkeit aller Völker und ihrer endlichen Versöhnung tritt die messianische Erwartung vor die Gemüter. Diese Hoffnung bekennt die Gemeinde Israels in ihrem Gebete: „Herr, unser Gott, laß die heilige Scheu über deinen Menschenkindern walten, die Ehrfurcht vor dir über allem, was du geschaffen. Laß nahen den Tag, wo alles auf Erden dich ehrt, dir jedes Geschöpf sich neigt. Dann werden sie alle ein Bund sein, deinen Willen zu tun mit vollem Herzen. Wir wissen es, Herr, unser Gott, dein ist die Herrschaft, dein ist die Macht, und dein ist die Kraft. Dein Name bleibt erhaben über allem, was du geschaffen hast".

Die Weite des Horizontes ist damit dem Judentum gegeben. Da es über die Enge der Gegenwart hinaus den Blick in die universelle Zukunft und damit auf die ganze Menschheit richtet, wird es davor bewahrt, in die kleinliche Begrenztheit des geschichtlichen Urteils zu verfallen. Schon der Charakter der Religion, die Betonung der sittlichen Tat, hatte, wie früher gezeigt, dem entgegengestanden; auch bereits der alten heidnischen Weisheit hatte man die schuldige Achtung entgegengebracht und über ihre Meister das Segenswort gesprochen: „Gepriesen seist du, unser Gott, der einen Teil seiner Weisheit den Menschen mitgeteilt hat". Das Judentum hat nie die Fähigkeit, anderen Religionen gerecht zu werden, verloren. Die Gewißheit des *eigenen Wertes*, das Bewußtsein, die messianische Religion der

Welt zu sein, gewährte die seelische Freiheit, allem, was weltgeschichtliche Bedeutung besaß, sie auch offen zuzugestehen. Die messianische Sendung des Christentums und auch des Islams ist im Judentum immer ohne Zögern anerkannt worden. Und die Einsicht wurde auch dadurch nicht getrübt, daß es selten messianische Züge waren, die man zumal vom Christentum erfuhr. Man begriff, welche weltgeschichtliche Mission diese Bekenntnisse zu erfüllen haben, damit der Weg für das kommende Heil bereitet sei, und man stand nicht an, dem auch uneingeschränkten Ausdruck zu geben. Die ganze religiöse Literatur des Judentums legt von dieser Unbefangenheit des Urteils Zeugnis ab. Die beiden hervorragendsten Denker des Mittelalters, Jehuda Halevi und Moses Maimonides, mögen statt aller anderen sprechen. So selbstgewiß ihre Überzeugungstreue ist, und so entschieden sie den Glauben an die Zukunft ihrer Religion als unverrückbar und unverkürzbar erklären, so betonen sie es doch nicht minder, daß Islam und Christentum die Völker der Erde „für die messianische Zeit vorbereiten und zu ihr hinführen", daß „sie den heiligen Beruf haben, das Kommen des Gottesreiches anzubahnen", und daß sie es vollbracht hätten „die Worte der Heiligen Schrift bis an die Enden der Welt dringen zu lassen".

Um so freier konnte dann das Judentum seine eigene messianische Sendung hervorheben. Das prophetische Wort, daß „von Zion die Lehre ausgeht und das Wort Gottes von Jerusalem", behielt die Bedeutung des Zukunftsideals. Israel war sich immer dessen bewußt, daß es den Weltenglauben hütete, und daß es in sich das Schicksal der Religion erlebte, der die Zukunft gehört. Seine eigene Geschichte wurde ihm zur Weltgeschichte. Und das Martyrium für die Wahrheit wurde damit zum Martyrium um der Welt willen; das Judentum war dessen gewiß, indem es das reine religiöse Gut bewahrte, zugleich für die Seele der Menschheit zu sorgen und ihr die edelste Liebe zu bewähren. Die todesbereite Treue für den Glauben wurde zum Heroismus der Menschenliebe.

Die alten Versöhnungsgedanken erwachten immer von neuem. Wenn man die Frevel auf Erden sah, so trat es vor die Seelen, daß der, welcher Gott erkennt, denen zur Sühne sein soll, die ihm fern bleiben. Das biblische Wort von der Stadt voller Sünden, die nicht untergeht um der zehn Gerechten willen, die in ihr sind, ergriff mit seiner tiefen Symbolik die Gemüter. So hatte es auch

die alte Weisheit oft ausgesprochen, daß die Welt auf dem Gerechten beruht; schon durch seine Existenz ist der Fromme eine Sühne auf Erden. Einer der größten Propheten hatte es auf die ganze Gemeinde Israels angewendet und ihr Geschick verkündet: ihre Sendung für die Wahrheit ist das Leiden für die Wahrheit, das Leiden um der Versöhnung der Welt willen. Ganz Israel ist der Knecht Gottes, der „die Sünden der Vielen trägt"; schon durch sein Dasein ist er eine Sühne der Welt. Und einst wird der Tag kommen, wo alle Völker, die ihn bedrückt und gequält haben, es bekennen werden: „Unsere Krankheit hat er getragen und unser Elend auf sich geladen".

Es ist eine tiefe Wahrheit, und jeder Blick in die Weltgeschichte lehrt sie, daß das Heil der Menschheit durch das Leiden des Gerechten gebracht wird. Für die Menschheit wirken, das heißt für sie dulden, um ihretwillen Schmerzen tragen. Es gibt keinen Segen für die Völker und die Gemeinschaften auf Erden, der es nicht forderte, daß Einzelne sich gleichsam zum Opfer hingeben, daß sie Verkennung, Ausstoßung und Tod auf sich nehmen für die Seelen der Vielen. Das alles war für das Judentum kein bloßes Symbol und keine Erinnerung, sondern die Wirklichkeit des Lebens, das tragische und doch so versöhnungsvolle Thema seiner Geschichte. Aller Gegensatz, der zwischen dem Elend des Tages und der Fülle der Erwartung lag, war in der Gewißheit der schweren, aber um so erhabeneren Mission ausgeglichen. Sein eigenes Schicksal wurde für Israel zur messianischen Predigt. In dem Glauben an die Menschheit findet es die Rechtfertigung seiner Geschichte. Der Glaube an sich, den es hegt, ist der Glaube an den Sieg des Rechtes, an die Wirklichkeit des Guten.

In der messianischen Sicherheit vollendet sich die Religion. Es kann garnicht hoch genug angeschlagen werden, was das Judentum mit dieser Idee der Menschheit geschenkt hat. Ein unvergleichlicher Reichtum an sittlicher Kraft und sittlicher Gewißheit liegt in ihr. Sie gibt das Vertrauen auf die Erfüllbarkeit des Ideals, die Zuversicht, daß die sittliche Kultur ihren Fortschritt hat, und daß es ihr Wesen ist, die Menschen zu einen. Hier zeigt sich der Gegensatz gegen die buddhistische Religion in seiner ganzen Schärfe. Ihr geht der Begriff der Geschichte ab; die Zukunftshoffnung und das Ziel des Gottesreiches sind außerhalb ihres Gesichtskreises. Sie resigniert gegenüber den kommenden Tagen. Das ist es auch, was den tiefsten Mangel der humanen griechischen Philosophie be-

zeichnet; ihr fehlt, wie es mit Recht hervorgehoben worden ist, der Enthusiasmus; jede begeisterte Erwartung des endlichen Erfolges bleibt ihr fern. Und auch vor der christlichen Religion darf das Judentum die Eigenart seiner messianischen Idee betonen: die Klarheit, mit der in ihm das Gottesreich als die sittliche Aufgabe, die aller Menschheit gestellt ist und die allen Menschen ihr bestes Recht geben will, immer erfaßt worden ist.

Das und nichts anderes ist das Gottesreich, und nur das verleiht der Geschichte ihren tiefen Sinn und ihre heilige Weihe. Durch ein sittliches Band werden die einzelnen Geschlechter mit einander verknüpft. Jede Generation erhält das Ihre von der vorangegangenen und kann es ihr nicht mehr vergeltend abstatten; darum soll sie das, was sie der Vergangenheit schuldet, vermehrt und bereichert der Zukunft weitergeben. So ist es im Leben des Einzelnen: wir zahlen an unseren Kindern ab, was wir von den Eltern empfangen haben. Und so soll es in der Geschichte der Menschheit sein. Jede Zeit soll für die kommenden Tage arbeiten und eine neue Stufe aufbauen empor zum Gottesreiche der Zukunft. Das ist die Bedeutung der Weltgeschichte. Durch diesen Glauben an die Menschheit gewinnt das Dasein sein unendliches Ziel auf Erden.

# Die Erhaltung des Judentums.

Alle Voraussetzungen des Judentums führen prinzipiell dazu, daß es die Welt zu seinen Ideen zu bekehren sucht. Sein Glaube an Gott wie sein Glaube an den Menschen fordert es. Als der Kampf um die religiöse Existenz zum ersten Male Zeiten der Ruhe ließ und nicht mehr alle Kräfte in Anspruch nahm, begann in der Tat auch alsbald die Propaganda. Mit dem Fortschreiten der Diaspora, die den Bezirk der jüdischen Gemeinden über die Grenzen des alten Heimatlandes ausdehnte, hielt die Mission gleichen Schritt, die das Gebiet der Gläubigen über das Volk Israel hinaus erweiterte. Von der Unermüdlichkeit ihres Vorwärtsdringens und der Größe ihres Erfolges zeugen alle Stimmen der Zeit. Die erste Ausbreitung des Christentums ist ohne den vom Judentum bearbeiteten heidnischen Acker und ohne den Stützpunkt der jüdischen Provinzgemeinden überhaupt nicht denkbar. Verheißungsvolle Aussaat harrte des Wachstums und der Frucht, als eine tiefgreifende Katastrophe den Tag der Ernte zu nichte machte. Mit der Elementargewalt eines Erdbebens erschütterten zwei vergebliche Aufstände, in denen sich unter Trajan die Diaspora und unter Hadrian das Mutterland gegen die römische Herrschaft erhoben, den Boden der jüdischen Gemeinschaft. Hunderttausende fielen zum Opfer, kein Erbarmen kannten die Sieger. Es war ein Aderlaß bis aufs Weiße.

Die geschichtlichen Folgen waren denn auch die verhängnisschwersten. Eine Fülle des Lebens war gelähmt und ertötet; alle Kräfte, die noch blieben, waren auf die Selbsterhaltung zurückgedrängt. Durch Verfolgungsmaßregeln wurden selbst sie in die engsten Schranken geführt; die offene Zugehörigkeit zum Judentum war damals Jahre hindurch ein Martyrium. Das eigene Gebiet lag wüst und in Trümmern da; wer sollte daran denken, über die Grenzen hinauszublicken? Das einst eroberte und reich bestellte Land mußte fürs erste aufgegeben werden, und in die verlassene Stätte zog das Christentum ein. Seine große Ausbreitung fällt in diese Zeit, zumal auch seine politische Stellung damals günstiger zu werden beginnt. Und noch ein anderes tritt vor die jüdische Propaganda hin. Die Grausamkeit, womit der Sieger das Recht der Selbstherrlichkeit ausübt, trägt den schroffen Widerwillen gegen die griechisch-römische Welt in die Gemüter; mit feierlichem Wider-

spruche wendet man sich von ihr ab. Ein tiefer Gegensatz beginnt sich aufzutun. Das nationale Leid erweckt dazu den nationalen Trotz und die starre Verurteilung der fremden Art. Die hellenistische Literatur, die ein so erfolgreicher Apostel der Religion Israels gewesen war, wird aus den Toren gewiesen. Die Rede Japhets verstummt in den Städten Judas. Sie wird vergessen. Es ist ein Verdienst der Kirche, welches dankbar anerkannt werden muß, daß sie, die den Besitz der Mutter im Abendlande übernahm, den Schatz jenes Schrifttums bewahrt hat.

Als später die alten Erinnerungen ihren Stachel verloren hatten und die Wunde vernarbt war, hatte inzwischen die neue Weltmacht das Erbe Roms angetreten. Die Kirche stand vor dem Judentum, und ihr Herrschaftsbedürfnis wie ihr Besitzesstolz mußte in ihm den Stein des Anstoßes erblicken. Das Heidentum konnte sie weit unter sich sehen; seine Religion war eitel Wahn und Irrgebilde. Aber die Juden mußte sie, gern oder ungern, anerkennen, so bedingt es auch geschah; ihnen mußte sie eine Wahrheit zugestehen. Auch sie besaßen ihr Gotteswort, das von der Kirche ebenfalls verkündet wurde. All das Gute, das sie verhieß, erteilten auch sie sich zu; sie waren anders und wollten doch dasselbe, ja besseres sein; sie nannten die höhere, die eigentliche Wahrheit ihr eigen. So war das Judentum wie ein lebendiger Einspruch gegen die allumfassende Geltung der Kirche. Und alle Bekehrungsversuche prallten an ihm ab. Wie ein Granitblock, der von den Jahrtausenden der Vergangenheit zeugt und das Leben der Zukunft in sich trägt, ragte es inmitten der anderen Welt empor.

So beginnt denn der große vergebliche Kampf der Kirche und ihrer Völkerscharen gegen das Judentum. Die Leiden der Väter waren in ihr gar bald zu Sünden der Kinder geworden; sie hat mit diokletianischer Willkür, mit allen den Maßregeln der Erdichtung, der Folter und des Zwanges, die ihre eigenen Ahnen schmerzlich erfahren hatten, das Judentum verfolgt. Erfinderische Kraft, die ausgereicht hätte, Wüsten zu Gottesgärten zu machen, wurde dazu aufgewandt, die Juden zu quälen und zu bedrücken. Mit allen Marterwerkzeugen arbeitete man und bemühte man sich, sie zu verwerfen, um dann, wenn man sie im Elend, das man ihnen bereitet hatte, sah, sich den beruhigenden Trost zusprechen zu können, daß Gott sie verworfen habe. Zu der Kränkung fügte man den Haß; die Geschichte dessen, was durch

Jahrhunderte dem Judentum angetan wurde, ist überschrieben: proprium est humani generis, odisse quem laeseris. Ein Wall feindlicher Gesetze wurde errichtet, die die jüdische Gemeinde absondern sollten, nicht zum mindesten auch deshalb, um ihr jede Möglichkeit des religiösen Einflusses abzuschneiden. Das gelang in der Tat. Die Zwangsmauern des Ghetto stiegen immer höher empor; wie sollten die, welche gewissermaßen eingesperrt und gefangen gehalten wurden, Mission treiben! — ganz abgesehen davon, daß der Übertritt zum Judentum das Todesurteil bedeutete. Wenn aber irgend wo und irgend wann ein freier Atemzug vergönnt war, regte sich fast immer die alte Propaganda von neuem. Die Geschichte der Juden in Arabien, die Bekehrung der Chazaren und mancherlei Einzelerscheinungen erzählen hiervon.

Jedoch das waren seltenere Vorkommnisse. Der harte Kampf ums religiöse Dasein forderte die ganze Kraft. Nur vollkommene Hingebung und fast übermenschliche Aufopferung konnten das Judentum aus den schweren Gefahren retten. Dem mußte alles Vermögen gelten. Aber auch damit, ja damit vor allem, war man überzeugt, der Menschheit zu dienen. Die Gemeinde Israels wußte, daß sie in dem eigenen religiösen Gut den verheißenen Zukunftsbesitz aller zu hüten habe. Man begriff, daß auch die Existenz eine Mission sein kann, schon das bloße Dasein eine eindringliche Predigt. Immer mehr wies es sich als Plan der Vorsehung auf, daß die Völker der Erde zunächst in den Lebenskreis anderer Bekenntnisse treten sollten, um durch sie in die Welt der Religion eingeführt zu werden, daß aber das Judentum in aller dieser Zeit den reinen Glauben an den einen Gott bewahren solle als das bestimmte Ziel der religiösen Entwickelung der Menschheit. Das war die erhabene Mission, der Israel diente. Unbeugsam auszuharren und vor aller Welt Zeugnis abzulegen, das war die Aufgabe, die es auf sich nahm, und in unvergleichlicher Selbstverleugnung und unerschütterlichem Daseinsmut hat es sie alle die Jahrhunderte hindurch erfüllt.

So oft der harte Zwang des Kampfes um die Selbsterhaltung das Denken und Sinnen von neuem erfaßte, mußte sich auch das Bedürfnis aufdrängen, für ihn gerüstet zu sein. Man mußte die religiös geeigneten und religiös gegebenen Mittel und Maßnahmen zu finden suchen, um die Glieder der Gesamtheit eng

an einander zu knüpfen und sie um das gemeinsame Glaubensgut zu scharen. Je mehr die Gefahren drohten, desto gebieterischer war auch diese Notwendigkeit. Und um so wertvoller mußte irgend etwas für die Gemeinschaft sein, je geeigneter es war, sie widerstandskräftig zu machen und sie zu befähigen, den ihr anvertrauten Glaubensbesitz zu wahren. Also nicht sowohl auf das religiöse Ergehen und die religiöse Pflicht des Einzelnen kommt es hierbei an, als vielmehr auf die Sicherung des Bestandes der Gesamtheit. Nicht um die Heiligung des Einzelnen handelt es sich, sondern um die Erhaltung der heiligen Gemeinde. Was diesem Zwecke dient, gewinnt die Kraft und Bedeutung einer Pflicht gegen die Gemeinschaft. Ja dieses Gepräge bleibt ihm oft, selbst wenn sein ursprünglicher Anlaß im Laufe der Zeiten fortgefallen oder vielleicht seine Wirkung eine andere geworden ist.

Jenes Bedürfnis hatte sich auch, um es des Vergleiches wegen zu erwähnen, innerhalb der Kirche geltend gemacht, zumal in dem Kampfe, den die verschiedenen Bekenntnisse mit einander führten. Da hier auf den Glauben der Nachdruck gelegt wurde, so waren es Glaubenssätze, Dogmen, die dazu dienen sollten, die Gemeinschaft zusammenzuschließen und sie zum Widerstande geeignet zu machen. Es ist z. B. sicher kein bloßer Zufall, daß zur Zeit, wo die weltliche Macht des Papsttums ins Wanken geriet und damit dem Katholizismus Gefahr zu drohen schien, das Dogma neue Kraft erhielt als schützende Waffe in diesem Kampfe. Das braucht nicht erst hervorgehoben zu werden, daß das Dogma in der christlichen Kirche, auch abgesehen hiervon, seine große mannigfache Wichtigkeit hat. Aber es braucht darum nicht die Bedeutung außer Acht zu bleiben, die es dort auch für jenen anderen Zweck besitzt. Und es ist besonders von Wert, darauf hinzuweisen, damit der oft verkannte Charakter der entsprechenden Gedanken und Ziele im Judentum besser gewürdigt wird; gerade der Gegensatz zwischen hier und dort läßt das Bezeichnende um so klarer hervortreten.

Die Verschiedenheit ist allerdings eine durchaus wesentliche. Im Judentum ist es, und das entspricht ja nur seiner innersten Art, die Forderung bestimmter Handlungen, worin die Sorge an der Erhaltung der Gesamtheit zum Ausdruck kommt. Zu den Aufgaben, die der Glaube an Gott und der Glaube an den Menschen stellen, treten die Pflichten, die sich auf die Zugehörigkeit

zur Gemeinschaft gründen, und die ebenfalls durch die Tat zu erfüllen sind. Wie es der Größe des Kampfes, den das Judentum zu führen hatte, gemäß ist, sind diese Pflichten sehr zahlreich. Es sind die mannigfachen Gebote, Regeln und Institutionen, wie z. B. die Speise- und Sabbathvorschriften, die besonders im Talmud gestaltet und ausgebildet worden sind, und die alle unter dem Namen der Zeremonialsatzungen zusammengefaßt zu werden pflegen. Sie dienen, wie gesagt, nicht der religiösen Idee selber, sondern vorerst dem Schutze, dessen diese bedarf, der Sicherung ihres Bestehens durch das der Glaubensgemeinde. Dies, und dies allein, ist zunächst der Maßstab ihres Wertes.

Diese Bedeutung, die ihnen zukommt, ist in einem charakteristischen Worte des Talmuds ausgesprochen, das sie als „den Zaun um die Lehre" bezeichnet. Sie sind nicht die Lehre selbst, sondern die Schutzwehr für sie. Dieser Unterschied ist im Judentum genau festgehalten worden; man hat nie das eine mit dem anderen verwechselt, nie sie in einander gesetzt. Schon eines spricht klar und vernehmlich: als „gute Tat" wird niemals die Erfüllung einer Zeremonialsatzung hingestellt; ausschließlich die ethische Handlung wird so benannt. Aber das ist nicht das einzige. Das große Sündenbekenntnis, das für den Versöhnungstag bestimmt ist, betrifft allein die sittliche Lebensführung, sie in allen ihren Verzweigungen, aber nur sie. Obwohl es die weitesten Grenzen hat und die ganze Fülle menschlicher Verfehlungen in sich zu begreifen sucht, kommt doch keine Übertretung der Zeremonialsatzung darin vor; bloß das Vergehen gegen das Sittengesetz erscheint als die Sünde. Und was vielleicht am beweiskräftigsten ist: der Talmud steht nicht an, offen zu erklären, daß einst alle diese Einrichtungen und Bräuche ihre verpflichtende Kraft verlieren werden, daß es ihre letzte Bestimmung sei, sich selbst überflüssig zu machen. In den Tagen des Messias, wenn also der Kampf um die Erhaltung des Judentums sein Ziel des Friedens gefunden haben wird, dann werden sie das Ende ihrer Gültigkeit erreicht haben, sie werden aufhören dürfen. Schärfer, als es hier geschieht, kann zwischen den eigentlichen Pflichten der Religion und den Pflichten, die nur ihrer Erhaltung dienen, garnicht geschieden werden.

Wenn die Eigenart dieses „Zaunes" leider allzu oft, zumal im Interesse konfessioneller Geschichtskonstruktion, verkannt werden darf, so liegt das vor allem an einem Irrworte, das noch immer vielfach aufrecht erhalten wird, obwohl kein Zweifel mehr herrscht,

daß es auf einen alten Überſetzungsmangel zurückgeht. Die griechiſche Bibelüberſetzung, die Septuaginta, die erſte, die überhaupt verfaßt wurde, gibt den Namen der Thora, der „Lehre", wieder mit dem Ausdruck Nomos, „Geſetz". Die wörtliche Übertragung hätte ſicher mancherlei Mißverſtändniſſe erweckt, da ſich die Begriffe in den beiden Sprachen nicht decken. Die Bezeichnung als Geſetz ſchien treffender zu ſein, da ſie für die Griechen einen erhabenen, feierlichen und autoritativen Klang hatte, der zudem religiöſe Töne mitſchwingen ließ; ſo mußte gerade ſie geeignet erſcheinen, die Vorſtellung der göttlichen Lehre im Gegenſatz zur menſchlichen in dem helleniſchen Geiſte zu erzeugen. Aber nur das ſollte benannt ſein. „Ehre Vater und Mutter", „liebet den Fremdling wie euch ſelbſt", das alles gehörte demnach zum Geſetze. Als ſich jedoch ſpäter die Polemik gegen das Judentum erhob, mußte ihr dieſer Begriff in ſeiner wörtlichen Bedeutung dienen; er bot die Handhabe dazu, das Judentum herabzuziehen, indem man es als Geſetzesreligion, und darin liegt ja die ſchlimme Eigenſchaft des Starren und Äußerlichen, hinſtellte. Die erhabenen Gebote der Sittlichkeit und der Menſchenliebe, die ja auch den Stolz des Chriſtentums bilden, konnten aber ſchließlich, je länger, deſto mehr, nicht gut das Geſetz in dem tadelnden Sinne ſein, den man damit verband. So mußten eben die Zeremonialſatzungen herhalten; ſie ſind bis zum heutigen Tage dazu da, um den Vorwurf der Geſetzesreligion annehmbar zu machen. Und da es für das Judentum weſentlich ſein ſollte, daß es Geſetzesreligion iſt, ſo blieb nichts anderes übrig, als daß in ihm die Zeremonialſatzungen das wichtigſte ſein mußten: ſie ſtehen auf einer Stufe des Wertes mit dem Gebote der Liebe und der Gerechtigkeit, wenn ſie es nicht gar unter ſich herabdrücken. Es blieb nichts anderes übrig, da die Vorſtellung der eigenen Höhe nur durch die Herabſetzung des Gegners gegeben ſchien. So war das Gebäude fertig, zu dem der alte Überſetzungsirrtum den erſten Grund gelegt hatte.

Hierauf beruht auch der Vorwurf von der „Laſt des Geſetzes". Eine ſolche Bürde iſt im Judentum wohl äußerſt ſelten empfunden worden, unvergleichlich weniger jedenfalls, als in manchen chriſtlichen Bekenntniſſen die Laſt ihres eigenen Geſetzes, des Dogmas. Die Geſchichte der israelitiſchen Religion legt vielmehr gerade davon Zeugnis ab, wie alle dieſe Satzungen als ein Element der Lebensfreude, als eine Luſt galten. Das Wort von der „Freude am Gebot" wurde auch auf ſie angewandt, und die Erfahrung

jedes Geschlechtes hat es von neuem bestätigt. Eine seelische Welt voller Andacht und Aufgabe wurde in ihnen entdeckt. Es konnte nicht anders sein. Denn sie alle sind keine gleichgültigen, neutralen Vorschriften, sondern das gibt ihnen ihre Eigenart und ihren religiösen Wert, daß sie das Leben mit unzähligen Banden, mit „Banden der Liebe", an Gott zu knüpfen suchen. Mit immer neuen Zeichen wollen sie den Menschen von der Sünde fernhalten und auf den göttlichen Willen hinweisen, in ihm das ernste und doch beglückende Bewußtsein wecken, vor wem er in jedem Augenblicke steht. Sie fordern die Gesinnung und wirken auf sie ein. Jeder Morgen, jeder Mittag und Abend, jeder Beginn und Abschluß hat seinen Gottesdienst. Die Stimmung des Gotteshauses, der Zauber religiöser Innigkeit ist über das ganze Dasein, vor allem über das häusliche Leben ausgebreitet; jedem Tage werden seine Mahnung und seine Weihe gebracht. Eine Fülle von Symbolen wird geschaffen, in denen die religiösen Gedanken ihre Sprache gewinnen. Sabbathe und Feste erhalten ihre Poesie, in deren heiligem Bezirke der Mensch, nach allen Schrecken und Ängsten draußen, in reiner Luft Atem holen kann. Der Gottesfrieden herrscht innerhalb des umhegenden „Zaunes", er hat das Leben nicht verengt, sondern es behütet und bereichert. Nur zum Schutze der Religion waren alle diese Satzungen eingesetzt, aber sie haben mehr geleistet, sie haben den religiösen Besitz und die Frömmigkeit auch vermehrt.

Es ist wahr, zu großer, und es will bisweilen bedünken, zu allzu großer Fülle haben sich diese Satzungen ausgedehnt, ohne daß sie freilich alle ihre gleiche Bedeutung besessen hätten. Man hat zwar nie Bedenken getragen, einzelne unnötig und überflüssig gewordene Vorschriften aufzuheben, aber meist hat man noch mehr es verstanden, neue zu finden. Auch das ist wahr, daß die weitgehende dialektische Bearbeitung, die sie alle durch die Wissenschaft der Jahrhunderte erfahren haben, oft den Zug ins Kleinliche angenommen und viel geistige Kraft auf bloße Einöden geführt hat, — und dem gegenüber gewann dann immer die Mystik ihr Recht. Aber es darf, was zunächst diese Denktätigkeit anlangt, nicht vergessen werden, daß sie, so gering ihr sachliches Ergebnis sein mochte, doch in persönlicher Hinsicht von unvergleichlichem Segen gewesen ist. Sie hat, als religiöses Wissen, das Interesse der ganzen Gemeinde geweckt und in der schwersten Zeit der Not, wo die harte Sorge um das Brot des Tages und um die Ruhe der Nacht alles

niederzudrücken drohte, eine lebendige wissenschaftliche Regsamkeit sich entfalten lassen. Sie hat das Denken und Sinnen rein um des idealen Zweckes willen gelehrt. Durch die selbstlose Beschäftigung mit der Thora ist die verfolgte und umhergetriebene Gemeinde, die man gern zu einem Volk von Krämern herabgedrückt hätte, eine Gemeinde von Denkern geworden, in der es zur Wahrheit wurde: „Du sollst von dem Gottesworte sprechen, wenn du in deinem Hause sitzest, und wenn du auf dem Wege gehst, wenn du dich niederlegst, und wenn du aufstehst". Aber noch mehr ins Gewicht fällt das andere Moment: Alle diese Satzungen sind, wie gesagt, fast zahllos, und bis aufs geringste im Leben erstrecken sie sich oft. Allein darum ist doch durch das Üben und Pflegen von alledem nichts an sittlicher Tatkraft, an sittlicher Pflichtbereitschaft gemindert oder eingeschränkt worden. Im Gegenteil, das Leben im Judentum zeigt, wie alles das sie nur noch verstärkt und weitergebildet, sie mannigfaltiger und gehaltvoller gemacht hat. Alle diese Satzungen haben sich nie zwischen den Menschen und seinen Gott gestellt, sondern nur immer von neuem an Gott gemahnt. Sie selbst galten nie als gute Werke, aber sie haben das Wirken für das Gute zu verlebendigen vermocht.

Es braucht nur darauf hingewiesen zu werden, wie z. B. gerade durch das „Gesetz" alle Vorkommnisse des Daseins mit der Nächstenliebe verknüpft worden sind. Was immer das Leben brachte, jede Freude und jeder Schmerz wurde zum Gebote der Mildtätigkeit ausgestaltet. Sie wurde zum Inhalt der Sabbathe und Feste gemacht; die Tage der Gottesfeier wurden zu Tagen des Wohltuns. Alles Erbarmen, selbst gegen den Unbekannten, erhielt seinen persönlichsten Charakter; der Fremde, der heischend an die Tür klopfte, war der Gast, dem der Platz am Tische bereitet sein sollte. Und wie dem Lebenden, so hat die fromme Satzung dem Toten die Barmherzigkeit bereitet, sie hat dieser das Gepräge der „wahren Liebe" aufgedrückt. Die Sorge für den Entschlafenen ist nicht dem gedankenlosen Handwerk und Gewerbe überlassen; alles Bemühen um ihn ist der persönliche Liebesbeweis, den die Glieder der Gemeinde ihm schulden und durch die eigene selbstlose Tat ihm erweisen. Hierin spricht sich der ganze Gefühlsinhalt des Gesetzes aus. Aber vor allem ist es das Familienleben, das der „Zaun" sorglich umhegt hat, die Reinheit und die Wärme des Hauses sind *nicht zum wenigsten* durch ihn gewahrt worden. Die strenge, *lautere Form* der Ehe, die noch nicht in den Anschauungen des

Altertums und zumal des asiatischen Altertums begründet war, hat sich innerhalb des Judentums in freier Entwickelung durchgesetzt, und sie ist hier eine volle Wirklichkeit geworden. Sie ist es geblieben inmitten einer Welt voller Sittenlosigkeit. Immer ist die treue Innigkeit des Familienlebens ein berechtigter Stolz der Glaubensgemeinschaft gewesen. Schon die alte Satzung sieht in der Ehe eine „Heiligung" und damit eine zu erfüllende Pflicht, eine sittliche Aufgabe, die dem Menschen gestellt ist. Erst der Mann und die Frau, die sich fürs Leben zusammenschließen, führen den Gottesgeist, den Geist der Heiligkeit, in das Haus. Dadurch ist jene Familienzuversicht geweckt worden, die unter aller Qual und Not nicht verloren gegangen ist, jene mutvolle Familienhoffnung, die in dem Heim, welches von der Stimme des Lebens erfüllt ist, den Segen Gottes, der reich macht, findet. Familiensinn und religiöser Sinn gingen ihren unlösbaren Bund frommen Vertrauens ein. Und kindliche Ehrfurcht und kindliche Pietät haben ihm immer von neuem seine Rechtfertigung gegeben. Auch das alles hat nicht zum mindesten „das Gesetz" vermocht.

In gleicher Weise hat es auf allen Gebieten des Lebens zum Segen gewirkt. Es hat Mäßigkeit und Nüchternheit gelehrt und die Herrschaft des Gedankens über das sinnliche Begehren ausgesprochen. Ohne die wahre Lebensfreude zu begrenzen, hat es die große Wahrheit gepredigt, die die besondere Wahrheit aller derer ist, welche eigene Pflichten auf Erden zu erfüllen haben: Lerne entsagen. Die Fülle der Forderung stärkte die sittliche Kraft und schuf den Boden, aus dem das Martyrium, diese Genialität des Willens, die kein Geschenk der Gottheit, sondern die mögliche Aufgabe eines jeden ist, immer hervorwachsen konnte. Die zahlreichen Satzungen haben dazu beigetragen, die rechte Tat zur Selbstverständlichkeit zu machen. Sie haben davor bewahrt, sich an dem aufwallenden und dann wieder vergehenden Gefühl genügen zu lassen; sie haben an das stille unverdrossene Handeln um des Himmels willen gewöhnt. Damit haben sie, außerdem daß sie den Bestand der Gemeinschaft gesichert hatten, zugleich geholfen, die Gewissen zu erziehen.

Es ist eine bequeme Frage, ob denn dieser Zaun, der das Judentum umgeben hat und umgibt, in der Tat auch nötig gewesen sei. Aber Fragen werden hier leicht zur Undankbarkeit. In der Geschichte ist alles, was eine bestimmte Aufgabe erfüllt, auch nötig; was irgend etwas leistet, ohne dabei zu schaden, hat

sein Recht. Das eine wissen wir in jedem Falle, daß sich die Gemeinde Israels durch diesen Zaun inmitten einer feindlichen Welt erhalten hat. Aber niemand weiß, was ohne ihn ihre Existenz gewesen wäre. Die einzige Antwort auf jene Frage ist darum die, daß wir mit treuer Pietät anerkennen müssen, was er gewesen ist, und was er zu sein im stande ist. Er ist nicht unwandelbar und nicht unabänderlich. Wir müssen ihn, gemäß dem Leben unserer Tage, weiter wahren, auf daß er die Existenz und damit die Mission der Gemeinschaft schütze, so lange bis der Kampf beendet und die völlige Wahrheit des Sabbaths der Sabbathe erfüllt ist, der nach dem alten Worte „immer bleiben soll". Dieser große Versöhnungstag, um dessentwillen das Judentum sein Dasein hütet, ist noch nicht gekommen.

In dem Ernst der Selbsterhaltung, dem alles dieses dient, erschöpft sich aber nicht die Mission, die auch heute dem Judentum aufgegeben ist. Sie tritt noch in anderer bestimmter Form auf, in der sie jedem Einzelnen zur unbedingten religiösen Pflicht gesetzt ist. Es ist bereits früher gezeigt worden, wie im Judentum die sittliche Tat, aber nur sie, das Merkzeichen der „Heiligung des göttlichen Namens" des Kiddusch haschem trägt. Jede rechte Handlung, die aus reiner Gesinnung hervorgeht, heiligt den göttlichen Namen, und jede Niedrigkeit entweiht ihn. Das wahrhaft Gute, das einer übt, ist der klarste Gottesbeweis, das deutlichste Zeugnis von Gott, das einer ablegen kann. Das spricht auch zu aller Welt. Es ist zugleich der beste Glaubensbeweis, die eindringlichste Predigt von der Wahrheit der Religion, eindringlicher, als der reichste Reichtum der Worte sie vernehmen zu lassen im stande ist. An uns wird die Religion in ihrer ganzen Wirklichkeit und Kraft offenbar. Jedermann, selbst wenn ihm das Wort versagt oder verwehrt ist, kann so der Missionär seines Glaubens unter den Menschen sein, und jeder soll es sein. Jeder Jude ist dazu berufen, durch seinen Lebenswandel davon Kunde zu geben, was seine Religion bedeutet. Er soll so leben und wirken, daß alle es sehen, was sie ist, und was sie vermag, wie sie den Menschen erzieht und erhebt. Das ist das Missionsgebot, das jedem gestellt ist, und niemand hat seine Schuldigkeit gegen die Gemeinschaft getan, so lange er dem nicht gerecht wird.

Es ist der innersten Art des Judentums gemäß: durch unsere Tat vor allem sollen wir Mission treiben, wir sollen unseren Lebenswandel von der Hoheit unseres Glaubens sprechen

lassen. Das wird darum der Maßstab jeder Handlung: welchen Eindruck vom Judentnm wird sie erzeugen, wird sie sowohl vor Gott bestehen als auch die Menschen zur Achtung vor dem Glauben, zu seiner Anerkennung nötigen? Auch um der Ehre der Religion willen soll ein jeder das gute tun, auch um dessentwillen von der Sünde weichen, damit er durch sie nicht zum falschen Zeugen werde über den Glauben, dem er angehört. Das heißt den Namen Gottes heiligen, das heißt in allen Tagen die Mission pflegen; „wenn die Gemeinde Israel den Willen Gottes übt, dann wird sein Name in der Welt erhöht". So durchzieht es wie mit tausend Fäden die Lehre des Judentums, so wird es in jede Mahnung und in jedes Gebot eingeflochten. Vor allem das eine wird eingeschärft: das kleinste Unrecht gegen einen Andersgläubigen wiegt schwerer als jedes Unrecht gegen den Glaubensgenossen; denn es entweiht den göttlichen Namen, und es setzt die Würde des Judentums herab. Dieses Gefühl der Verantwortlichkeit für das Ansehen und die Aufgabe der Glaubensgemeinschaft, dieses Bewußtsein der sittlichen Missionspflicht ist nie geschwunden. Wenn eine Generation dahingeschieden war, sprach die neue, indem sie die Aufgabe der Vergangenheit antrat, mit den Worten des Kaddischgebetes: „Erhoben und geheiligt werde der Name Gottes". Geschlecht auf Geschlecht sollte durch die Tat das Judentum predigen.

Nur durch dieses persönliche Verständnis für die Religion, durch dieses persönliche Wirken für sie wird der Einzelne in Wahrheit ein Glied der Gemeinde. Um ihr ganz anzugehören, muß er durch die Tat den Glauben bekennen und dadurch ein Zeuge für alle werden. So allein kann zumal eine Minorität ihrer religiösen Aufgabe gewachsen sein, und es ist darum begreiflich, und es ist auch von hoher Bedeutung, daß das Gebot der Heiligung des göttlichen Namens einen zentralen Platz im Judentum einnimmt. Jedem einzelnen ist die ganze Fülle der Missionsverpflichtung anvertraut; er trägt das Ansehen der Gesamtheit in seiner Hand; ihm gilt das Wort, das Hillel sprach: „Bin ich da, so ist alles da". Durch die Betonung dieses Wertes, die jedem, auch dem geringsten, nicht nur als Menschen, sondern ebenso um der religiösen Gemeinschaft willen zukommt, gewinnt die geschichtliche Eigenschaft derselben, eine bloße Minderheit zu sein, den Charakter der sittlichen Aufgabe: Jeder einzelne soll danach streben und das Seine dazu beitragen, daß die wenigen viel seien.

Es will oft scheinen, als sei auch gerade das die universelle Mission des Judentums, die es ebenfalls durch seine bloße Existenz schon zu erfüllen hat, in der Weltgeschichte das sittliche Prinzip der Minderheit zum Ausdruck zu bringen. Das Judentum bezeugt die Macht des Gedankens gegenüber der Macht der bloßen Zahl und des äußeren Erfolges. Schon durch sein bloßes Dasein ist es ein nie verstummender Widerspruch dagegen, daß die Menge mehr sein will als das Recht, daß die Gewalt Herrscherin sein will über die Wahrheit. Schon durch seine Existenz ist es ein durch die Jahrtausende hindurch tönender Ruf, daß die Überzeugung sich nicht meistern läßt durch die vielen. Dadurch, daß es ein Judentum gibt, ist es dargetan, daß der Geist unbesiegbar ist, und daß er unüberwindlich macht. Und allein im Hinblick hierauf fühlt man sich oft versucht, nach einem bekannten Worte zu sagen: wenn es kein Judentum gäbe, man müßte es erfinden. Ohne Minoritäten besteht kein weltgeschichtliches Ziel.

Eben hierdurch ist das Judentum auch ein Gradmesser für die Höhe der Gesittung auf Erden geworden. Was seine Gemeinde durch die Völker erfuhr, unter denen sie lebte, ist immer ein Maßstab dafür gewesen, wie weit Recht und Gerechtigkeit unter den Nationen Bestand hatten. Wie viel Israel, das der Menschheit den Glauben gegeben hatte, von ihr an Religion, an religiöser Gerechtigkeit empfängt, darin offenbart sich immer die Entwickelungsstufe der echten Religion. An seinem Schicksal kann man es ablesen, wie viel des Weges noch ist bis zu den Tagen des Messias. Wenn Israel sicher unter den Völkern wird wohnen können, dann hat sich die verheißene Zeit erfüllt, denn dann und daran wird es sich erwiesen haben, daß der Glauben eine lebendige Wirklichkeit geworden ist. Nicht nur in seinem Charakter und seinen Ideen ist die Bedeutung des Judentums enthalten, sondern ebenso sehr in seiner Geschichte.

Bis diese sich erfüllt haben wird, bis dahin werden freilich noch viele Tage, und unter ihnen gewiß auch viele schwere Tage, kommen und gehen. Es gehört sittlicher Mut dazu, einer Minderheit anzugehören, die es immer war und lange sein wird, zumal inmitten einer Majorität, die so oft die Macht über das Recht entscheiden läßt. Es gehört sittliche Kraft dazu, ein Jude zu sein, wo doch alle weltlichen Annehmlichkeiten, Ehren und Nützlichkeiten *nach der anderen Seite* hinüber locken. Wer ein Jude ist, ist es *immer gegen seinen* Vorteil und unter Erschwerungen seines Lebens-

weges. Die Treue gegen die Religion kann für ihn nur um der Religion willen da sein; auch die Überzeugung ist hier gewissermaßen eine Tat. Schon in der Zugehörigkeit zum Judentum liegt ein idealer Kern.

Er ist selten anerkannt worden. Staat und Gesellschaft sind meist blind dafür gewesen. Die Söhne des Judentums haben ihre Vaterlandsliebe tausendfältig bewährt, diese Liebe, die ihnen ein religiöses Gebot schon ist, und die in ihnen um so echter ist, als dabei keinerlei Aussicht auf Lohn und Nutzen die Lauterkeit des seelischen Grundes trüben kann. Sie haben es immer beherzigt und bewiesen, daß Undank und Verkennung kein Recht geben, die Pflicht zu verletzen oder die Treue zu mindern. Sie haben die Anhänglichkeit und Pietät gewahrt über alle erzwungene Wanderschaft hinaus. Wenn die Nachkommen der alten spanischen Juden, und das ist nicht das einzige Beispiel, vier Jahrhunderte, nachdem Glaubenshaß, Beschränktheit und Neid die Ahnen aus dem Vaterlande vertrieben hatten, bis zum heutigen Tage sich stolz Söhne dieses Landes nennen und die alte spanische Sprache in ihrer Mitte erhalten und pflegen — wo gibt es dessengleichen in der Weltgeschichte! Staat und Gesellschaft sind oft als Feind dem Judentum entgegengetreten, sie haben sich oft zum Büttel konfessionellen Seelenfanges herabgewürdigt; sie haben es vergessen, daß es kein Unrecht gibt, daß bloß einem einzelnen angetan wird, daß jedes Unrecht ein Unrecht gegen die Menschheit ist. Aber die, die das alles erlitten, haben sich nie verbittern lassen, sie haben immer nur den einen Wunsch gehegt, durch Liebe und Treue jedes Vorurteil und jede Engherzigkeit zu überwinden.

Man hat „Siege" über das Judentum errungen, aber es ist immer nur ein Sieg der Macht gewesen, gefahrlos und ruhmlos. A vaincre sans péril on triomphe sans gloire. Alle Mittel haben dazu dienen müssen, Juden zu dem herrschenden Bekenntnisse hinüberzuführen. Mit der Religion hat all dieses Trachten selten etwas zu tun, mit der Religion kaum je etwas gemein. Allerdings gibt es im strenggläubigen Protestantismus auch eine ernste, ehrlich gesinnte Judenmission, die von aufrichtigem religiösen Streben getragen wird, sicher auch von einer innigen Liebe zu Israel, welche von ihr oft gegenüber seinen Feinden bezeugt worden ist. Wir alle gestehen dies gern und offen zu, ganz wie wir freilich nicht minder ohne Scheu es aussprechen, daß wir an unsere Bestimmung glauben, nicht bekehrt zu werden, sondern zu bekehren. Der auf-

richtige religiöse Sinn, den diese Propaganda zeigt, steht aber durchaus vereinzelt da; alle Erfolge über Israel sind rein weltliche Erfolge in der schlechtesten Bedeutung dieses Wortes.

Wer sind die, die das Judentum verlassen, um der herrschenden Konfession anzugehören! Es sind „Gläubige", die zu einer anderen Religion übertreten, an die sie nicht glauben oder an die sie auch nicht glauben, Gläubige, die mit den Lippen ein Bekenntnis sprechen, das ihrem Herzen eine Lüge ist. Und was das schimpflichste ist: der, der sie aufnimmt, und die, die für ihn die Staatsprämien aussetzen, zweifeln kaum je an der Unwahrheit der Bekehrung, an der Unwahrhaftigkeit der Gesinnung. Wie stark muß ein Glaube sein, der dem, der in seine Tore tritt, jeden Glauben erläßt! Welche Selbstachtung muß ein Bekenntnis haben, das, um Proselyten zu machen, auf sich verzichtet, sich selbst verleugnet und versteckt! Die Seiten der Geschichte, die von den Judenverfolgungen erzählen, erfüllen mit Entsetzen vor menschlichem Wahn und menschlicher Entartung. Das Blatt, das von diesem Seelenfang berichtet, wie er mit staatlichem Garn und Leim betrieben wird, um Charakterlose, mögen sie auch ungläubig bleiben wollen, anzulocken und zu gewinnen, — das muß jedem sittlichen, religiösen Empfinden das Gefühl tiefsten Widerwillens erregen. Wann ist es einmal die Überzeugung gewesen, derentwegen einer dem Judentum den Rücken gekehrt hat! So gut wie immer ist es ein Akt des Materialismus, den der Übertritt darstellt. Und es liegt manch Tröstliches darin. Denn kann etwas mehr für eine Religion sprechen, als diese Tatsache, daß es nur der Materialismus ist, der aus den Reihen ihrer Anhänger hinausführt, daß ihr nur von der Gesinnungslosigkeit der Abfall droht!

Auch sonst ist in all dem Schmerzlichen, das Israel erdulden muß, viel des Erhebenden doch zugleich enthalten. Es sind zahlreiche Angriffe, die es fast von Tag zu Tag erfährt; aber spricht nicht aus diesen Angriffen, wenn auch nichts ihnen erwidert, etwas wie eine ergreifende Verteidigung, wie eine Lobrede vor dem Richterstuhle der Wahrheit! Denn wenn man gegen das Judentum gekämpft hat, womit ist es seit altem geschehen? Von den einen geschah es mit den Waffen der Bedrückung, der Entrechtung und der Gewalttat, von den anderen mit denen der Unwissenheit und Verkennung, der Entstellung und der Lüge. Es gibt fast keinen *Frevel, keine* Unkenntnis und keine Erdichtung, die nicht irgend *einmal gegen* das Judentum ins Feld geführt worden wären.

Muß dem nicht sein bedeutungsvoller Wert eigen sein, gegen das stets von neuem diese Werkzeuge gekehrt werden!

Die Geschichte selbst hat dem Judentum die Apologie geschrieben. Wo immer die Wahrheit siegte, die Gerechtigkeit triumphierte, dort hat das Judentum seine Wohlfahrt, das Verständnis und den Frieden, gefunden. Wo das Gefühl für Menschlichkeit und Sittlichkeit lebendig war, dort konnte die Gemeinde Atem holen. Die Knechtung der Juden war nie eine vereinzelte Erscheinung, sondern nur ein Moment, freilich das traurigste, in einer allgemeinen Unterdrückung. Und ebenso ist wiederum ihre Emanzipation nur ein Glied, freilich ein sehr bedeutungsvolles, in der Befreiung des ganzen Volkes gewesen. Die Herrscher und Staatsmänner, die der Hebung und Förderung der wahren Kultur ihre Kraft gewidmet haben, sie waren, ob sie es wollten oder nicht, die Verteidiger und Wohltäter der Juden. Wer für den Fortschritt der Gesittung arbeitet, ist, bewußt oder unbewußt, für uns eingetreten. Wenn wir für den Frieden und die Sicherheit unserer Gemeinschaft wirken, wir brauchen nichts anderes zu fordern als die Billigkeit und die Geradheit im Lande. Eine bessere Rechtfertigung für eine Glaubensgemeinschaft gibt es nicht. Um es mit einem Worte Rankes zu sagen: „Das Größte, was dem Menschen begegnen kann, ist es wohl, in der eigenen Sache die allgemeine zu verteidigen".

Dies kann uns ein Trost sein gegenüber so vielen trüben Erscheinungen, und es kann unsere Hoffnung auf die Zukunft stärken. Unsere Ansprüche sind die Ansprüche des Gewissens. Wir verlangen nicht, daß man uns ehre, sondern nur, daß man das Recht und die Menschlichkeit ehre. Wir begehren nicht, daß man uns milde beurteile, sondern nur, daß man uns kennen lerne und uns begreife. Vor aller Augen liegt das Judentum, das religiöse Gut, das es besitzt, das religiöse Ziel, dem es nachgeht; wer sehen will, kann sehen. Wir gestehen allen anderen Bekenntnissen ihre Reichtümer zu, vor allem denen, die aus unserer Mitte und aus unserem Geiste hervorgegangen sind. Wer seine eigene Überzeugung hat, wird auch die des Nebenmenschen achten können. Wir sind, demütig in dem Bewußtsein der Aufgabe, die darin liegt, dessen sicher, was unsere Religion ist. Wir wissen, daß von ihr das Wort gilt, das einer unserer Weisen gesprochen hat: „Der Anfang zeugt für das Ende, und das Ende wird einst für den Anfang zeugen."

# Anmerkungen.

Im folgenden werden die aus der biblischen und nachbiblischen Literatur angeführten Beweisstellen kurz belegt; daß die Citate aus dem talmudischen Schrifttum besonders zahlreich sind, rechtfertigt sich durch die Geschichte seiner Verkennung. Außerdem wird, neben früheren Ausführungen des Autors, auf einige Werke und Abhandlungen hingewiesen, die für die hier behandelten Fragen von Wichtigkeit sind. Von vornherein seien bald genannt: Hermann Cohen: Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch (Jahrb. f. jüd. Gesch. und Lit. III, 75); das Problem der jüdischen Sittenlehre (Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Juden 1899, S. 385); Ethik und Religionsphilosophie in ihrem Zusammenhange (1904). A. Kuenen: Volksreligion und Weltreligion. Rauwenhoff: Religionsphilosophie. M. Schreiner: Die jüngsten Urteile über das Judentum. Steinthal: Zu Bibel und Religionsphilosophie.

S. 2. Über Dogmen im Judentum vergl. meine Darlegungen Jüd. Chron. 1896 S. 237 und die bei F. Perles: Bousset's Rel. d. Jud. im neutestamentlichen Zeitalter S. 113 f. angeführte Literatur. S. 4 Die Frage der Originalität der israelitischen Religion ist durch den Streit über Babel und Bibel wieder in den Vordergrund gerückt worden; vergl. die betreffenden Schriften von E. Koenig, L. A. Rosenthal, J. Barth, J. Köberle. S. 5. vergl. Chantepie de la Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte II², 103 ff. (Edv. Lehmann), Kuenen a. a. O. 38 f., A. Harnack: Wesen des Christentums S. 137. S. 9 vergl. Kuenen a. a. O. 290 (Ausspruch R. Rothe's). S. 11 Pesach. X, 5; Pes. d. R. Kah. 102a, 105a, 107a; Siphre zu Deut. 6, 6 und 11, 32 (ed. Friedmann p. 24a und 87a) — Ab. Sar. 5a etc. — Menach. 29b. S. 12 Aboth II, 12; Ned. 81a — Pea I, 1 f. Kidd. 30b und Ab. V, 22. S. 13 Deut. 10, 16 und 30, 6; Jer. 4, 4; Joel 2, 13; Hos. 6, 6; Ps. 51, 19; Jer. 31, 32. S. 14 Kalla V; Makk. 24a; Tos. Pea IV, 19; Jer. Ned. 41b (cf. Maimonides, acht Kap. IV und Bacher Ag. d. pal. Am. II, 219 n. 4); Pes. d. R. K. 158b; Makk. 24a. Vergl. meine Ausführungen Monatsschrift 1901 S. 108. S. 15 Gen. rab. 33 — Siphra zu 18, 5 (ed. Weiß p. 86b); Ber. 10a — Maim. More Neb. II, 25 — Prophiat Duran bei Geiger, Wissensch. Zeitsch. IV, 452.

S. 18 vergl. Duhm, das Geheimnis in der Religion 13 f., Marti, Geschichte der israelitischen Religion 124 ff. — Jer. 4, 19. S. 19 Jer. 20, 7 — Am. 3, 8 und 7, 15; Mich. 3, 8; Am. 7, 14; Jer. 7, 4; 3, 16; 16, 14 und 23,7. S. 21 Jer. 15, 19. S. 22 Am. 5, 6 und 14; Hos. 12, 7; Jer. 22, 16; Prov. 1, 7; Jer. 9,23; Jes. 11, 9 — Jes. 55, 9; Ps. 19, 8. S. 23 Prov. 28, 5. S. 24 Deut. 6, 4 f.; *4, 39 f.* — Deut. 10, 19; Ps. 146, 6; Jer. 42, 6; Ps. 90, 1 und *29, 10.* S. 25 Ps. 9, 10 — (vergl. Kautzsch, d. Poesie und d. poet.

Bücher d. A. T. S. 56 ff.) — Siphre zu Deut. 11, 22 (p. 85a). S. 31 Mechilta zu 19, 6 (ed. Weiß p. 71b). Über die Bedeutung des Phariſäertums werde ich in nächſter Zeit an anderem Orte weiteres ausführen. Betreffs der „Genoſſen" vergl. J. Lewy, Über das Ritual des Peſachabends 9. S. 33 Ab. II, 5, Ab. III, 9, 15 u. 17; IV, 5; VI, 4; I, 17; Sabb. 31a; Waj. r. 31 (vergl. L. Lazarus, Zur Charakteriſtik der talm. Ethik 17ff.) — Chasdai Kreskas, Or Adonai II, 6, 1. S. 36 Siphre zu Deut. 6, 6 (74a) — Deut. 30, 14 — Deut. 29, 28. S. 37 ſiehe meine Ausführungen Monatsſchrift 1900 S. 26.

S. 39 vergl. Baudiſſin, der heutige Stand d. altteſtamentlichen Wiſſ. 5 ff. und Tiele, Inleiding S. 106 ff. bei Wildeboer, Jahvedienſt und Volksreligion S. 39 f. S. 40 über den Buddhismus ſiehe Chantepie a. a. O. 98. S. 41 Ab. IV, 14. S. 45 Harnack: Miſſion und Ausbr. d. Chriſt. 212 — Deut. 28, 9; Lev. 20, 26; Ex. 19, 5; Jeſ. 59,21. S. 46 Pſ. 95, 7; Am. 3, 2 — Jeſ. 42, 6. S. 49 Mal. 1, 11 und Pſ. 113, 3 — Toſ. Sanh. 13; Sanh. 105a — Siphre zu 18,5 (86 b). S. 53 Pſ. 79, 10; 94, 6 und 1: 37, 5 ff. S. 54 Pſ. 94, 15; 67, 4 vergl. Wellhauſen Isr. und jüd. Geſch.[3] 114. S. 55 Gen. 12, 3, Jer. Bikk. I, 4; Sabb. 105a; Röm. 4, 17. S. 56 Targ. Jon. zu Gen. 11, 7 und Deut. 32, 8; Schek. V, 1; Jer. Meg. I, 9; Peſ. d. R. K. 16b; Waj. r. 2; Peſikta r. 32a und 105a etc.; Sabb. 88b; Sota VII, 5 — ſiehe Chantepie I[2], 316 (Valeton jr.) — Sukka 55b cf. Aboda Sara 3a und d. Haphtara des Hüttenfeſtes — Peſ. 87b — Meg. 13a cf. Siphre zu Num. 15, 23 (32a) und zu Deut. 11, 28 (86b) ꝛc. S. 57 J. Bikk. I, 4 — Maim. Kob. Teſch. I, 34a und Comment. zu Edd. VIII, 7. S. 58 Es liegt nahe, daß Micha in dieſem Worte die Grundgedanken des Amos (Gerechtigkeit), des Hoſea (Liebe) und des Jeſaias (Demut) zuſammenfaſſen will.

S. 59 Rauwenhoff a. a. O. 172 ff; Kaftan, das Weſen der chriſtl. Religion[2] 46 ff.; Ludwig Stein, an der Wende des Jahrhunderts 337. S. 61 Deut. 30, 15. S. 63 vergl. Rauwenhoff a. a. O. 152 ff; E. Rohde, Kl. Schr. II, 321; Steinthal a. a. O. I, 187. S. 64 Jeſ. 44, 6 — Chadwick, Religion ohne Dogma I, 46 — Jeſ. 63, 16 und Pſ. 73,25. S. 65 Steinthal I, 43 ff. — Pſ. 65, 2; I Reg. 19, 12; Hab. 2, 20 ꝛc.; Pſ. 25, 14 — I Reg. 8, 12; Pſ. 18, 10 und 97, 2; Hiob 37, 19 — Jeſ. 40, 15; Pſ. 90, 4. S. 66 Pſ. 91, 1 und 46, 3 — Meg. 31a. S. 68 Sota IX, 15 — Pſ. 103, 13; Deut. 8, 5; Jeſ. 49, 15. S. 69 Pſ. 27, 10; Jeſ. 66, 13 — Hoſ. 11, 4 ff.; Thr. 3, 32; Jeſ. 54, 8 — Thr. 3,22; Pſ. 33, 5 ꝛc.; 145, 9; 108, 5; 94, 18; 36, 8; 117, 2; Jer. 32, 40. S. 70 Gen. 32, 11; II Sam. 7, 18; Pſ. 103, 1 — Pſ. 113, 5 und 102, 20 — Exod. 33, 18 und 34, 6 (das Schlußwort iſt nach der Auffaſſung des Talmuds überſetzt); Roſch. haſch. 17b; Jom. 87b; — Peſ. d. R. Kah. 57a und d. von Buber angef. Paral.; vergl. Cohen, Jahrbuch III, 79. S. 72 Steinthal I, 173; Pſ. 8, 5 — Pſ. 103, 15. S. 73 Hiob 2, 10 und 1, 21 — Berach. IX, 5; Siphre zu Deut. 6, 5 (73a); zu 32, 4 (113a) u. Par. S. 74 Ber. 60b; Mech. zu 20, 23 (80a); Pſ. 94, 12; Thr. 3, 27; Prov. 3, 12 — Hiob 36,15. S. 75 Ber. 5a, vergl. das Wortſpiel Targ. Jeſ. 53, 10; Siphre zu Deut. 6,5

(73b); Pes. d. R. Kah. 152b; Gen. r. IX; vergl. Bousset, Religion d. Jud. 365. S. 76 Pf. 62, 6; 126, 5; 42, 12; Lev. 26, 24 — Pf. 27, 1. S. 77 Pf. 23, 4; 121, 1 — Hab. 2, 4; Jes 28, 16; 7, 9; II Chr. 2, 20; Sabb. 97a. S. 79 Hos. 12, 7; Pf. 37, 3 und 34; 4, 6; 25, 21; Zeph. 2, 3; Mich. 6, 8; vergl. Ber. 13a (zu Deut 6,4).

S. 80 Ber. 33b; Sab. 31b. — Es ist kein Zufall, daß auf Schl.'s „Reden über die Religion" die „Monologen" folgen. S. 81 Deut. 10, 20 ꝛc. — Exod. 20, 5; 23, 24 ꝛc. — Ber. II, 2 und 5; Rosch. Hasch. 16a; Tanch. Gen. 14, 1 (Einl.); Mechilta zu 20, 2 und 3; (74a und 75a); Siphre zu Deut. 32, 29 (138b); Rosch. hasch. 32b; Siphre zu Deut. 6,4 (72b) und die Bemerk. Friedmanns daselbst n. 17. S. 83 (Liebe und Ehrfurcht) J. Sota V, 5; Siphre zu 6, 5 (73a); Tana d. be El. III. S. 84 Pf. 5, 5; Hab. 1, 13 — Jes. 5, 16. S. 85 Sanh. 37a und Targ. Onk. und Jer. Gen. 4, 10 — Pf. 97, 10. S. 86 Pf. 33, 13; Deut. 8, 3; I Sam. 3, 9. S. 87 Jer. 17, 6; Pf. 42, 2; Jes. 41, 17 ꝛc. vergleiche Bertholet, Buddhismus und Christentum S. 20 — Pf. 73, 28; Num. 6, 26; Jes. 57, 19. S. 88 Jes. 58, 13; Beza 47a; Pf. 119, 54 — Exod. 31, 17. S. 90 Jes. 45, 14 vergl. Güdemann, das Judentum in s. Grundz. S. 23 ff.; wie wenig Jahwe Eigenname ist, ergibt sich schon aus der Verbindungsform jahwe sebaot. S. 91 vergl. Cohen, Monatsschrift 1904 S. 14 und 16.

S. 93 Gen. 1, 27. S. 95 Mech. zu 17, 6 (61a) — Ber. 6b; Sanh. 37a; vergl. Joma 38b — Jer. Ned. IX, 4. S. 96 Hiob 4, 18 und 5, 15; Ab. IV, 2; II, 15; Sota 22b (vergl. Elbogen, die Religionsanschauung. d. Pharis. S. 32). S. 97 Ab. II, 16, — Gen. 18, 25; Deut. 10, 17; Pf. 7, 10; Jer. 17, 10; Pf. 139, 2; Rosch hasch. 16a; Ab. II, 1; IV, 22 (vergl. Taan. 11a); III, 1 (vergl. Jer. Sota II, 2; Nidda 31a und Midr. r. zu Koh. 12, 1); Ber. r. 26; Targ. Jon. und Fragm. Targ. zu Gen. 4, 8. S. 98 Rosch hasch. I, 2; Pes. d. R. K. 151b — (Reinheit) Ber. 60b vergl. Sir. 15, 11 ff.; Sanh. 91b; j. Ber. III, 5; Siphre zu Deut. 32, 4 (132 b). S. 99 Kidd. 36a (j. Kidd. I, 7); Siphre zu Deut. 14, 1 (94a) und 32, 5 (133a und b) — (Liebe und Gerechtigkeit:) Erach. 8b; Siphra zu 18, 2 (85c); Ber. r. XIV und bes. Pes. r. 166b — Micha 7, 18 ꝛc.; Pes. d. R. Kah. 165a — Jes. 30, 18; Ber. 7a — Rosch hasch. 17b — Hab. 3, 2. S. 100 Jom. 69b; Ab. Sara 4a; Git. 56b; Mech. zu 15, 6 (46b); Sir. 2, 18 — Ber. r. II und III — Joma VIII, 9. S. 101 Berach. 32b — Hos. 6, 6 ꝛc. S. 102 Ab. d. R. N. 4; Ber. 32b; Succ. 49b ꝛc. vergl. Bacher Ag. d. pal. Am. II, 13 n. 2 und 3 — Pf. 51, 19 — Jes. 1, 18; 43, 25 ꝛc. (vergl. Kidd. 40b) — Jom. 36b — Ez. 11, 19 ꝛc.; Pes. d. R. K. 155b. S. 103 Pf. 26, 11 ꝛc. — Ab. II. 4; Sabb. 153a — Pf. 7, 4; 17,3 ꝛc. — Pf. 130, 4. S. 104 Ber. 34a; Sanh. 99b (vergl. M. Lazarus Ethik des Judentums 46) — Kuenen a. a. O. 279f. — Lev. 19, 2 — Sabb. 133b; Lev. 22, 32; Ez. 20, 41 ꝛc. — Mech. zu 15, 2 (45a) und Siphra zu 19, 2 (86c) — Pes. d. R. K. 102b (s. Perles a. a. O. 69). S. 105 Ber. IX, 1 und Siphre zu Deut. 6,5 (73a) — Pf. 44, 18 ff. S. 106 Berach. 20a ꝛc. S. 107 Joma 72b; 86b und Sota 41b; Baba k. 79b; Chagiga 16a (s. L. Lazarus a. a. O. 47); Ber. 13a ꝛc.; Sanh. 106b

(vergl. Taan. 2a); Ber. 17a und Men. 110a; Jom. 29a. S. 108 Ab. II, 2 und 12; Siphre zu Deut. 11, 22 (84b); Ned. 62a ꝛc.; Ber. 17a; Sed. Elij. r. 7 und Sota 31a; Siphre zu Deut. 11, 13 (80a); Ab. I, 3; Aboda ſ. 19a; Mech. zu 16. 28 (59a und b); Ab. IV, 2. S. 109 vergl. Martenſen, chriſtliche Ethik I[5], 468 — Moed K. 9a ꝛc.; Ab. IV, 16.

S. 110 vergl. Friedr. Schwally, das Leben nach dem Tode ꝛc. 87 ff. — Moed K. 29b; Peſ. 50a und Baba b. 10b; Ber. 17a und 34b; Kidd. 39b ꝛc. — Jalk. II, 593 und 793; Ber. 60a. S. 111 Maimonides, Miſchnakom. Sanh. X, 1 — Ab. IV, 17; Aboda S. 10b ꝛc.; Ber. 17a.

S. 113 Mal. 2, 10; Gen. r. 24 (vergl. Bacher, Ag. d. Tan. I, 420 n. 1). S. 114 Ab. d. R. N. 16; Baba b. 10a; Prov. 14, 31 — Deut. 22, 2; Lev. 25, 35; Exod. 23, 6 und Deut. 15, 11; Exod. 20, 10; Deut. 5, 14 ꝛc. — Siphra zu 19, 18 (89b) Sabb. 30b. S. 115 Spr. 25, 21; Exod. 23, 3 ff. S. 116 Kant, Definitivart. z. ewigen Frieden, Anh. III. S. 117 Deut. 14, 21 und 29 ꝛc.; Lev. 25, 35; Deut. 16, 14; Lev. 19, 34 und 24, 22; Num. 15, 16; Ex. 22, 20; Deut. 24, 17 ꝛc.; Deut. 10, 18 ſ. Lev. 19, 34 — Vergl. Cohen, Nächſtenliebe im Talmud 18 ff. und Jahrb. III, 90 ff. S. 118 Ab. I, 10; Pſ. 128, 2; Hiob 31, 15. S. 119 Exod. 21, 26 f. S. 120 Lev. 24, 22; Michaelis, Moſ. Recht V, 242 (Ende) ſ. Cohen, Jahrb. III, 130 — Exod. 23, 12 und Deut. 5, 14 f. S. 121 Ber. 16b. S. 122 Prov. 3, 27 (vergl. Cornill, d. A. T. und d. Humanität S. 21); Prov. 22, 20 und Bem. r. 5; Jeb. 63a; Ab. V, 10. S. 123 Ez. 19, 49 — Exod. r. 31; Deut. 15, 1 ff.; Git. 36a; Mech. zu 22, 24 (102b). S. 124 Ab. III, 7; Jeſ. 58, 6; Sota IX, 6. S. 125 Exod. 23, 9 — Sukka 49b; Toſ. Pea IV. 19 — Sota 14a; Siphre zu Deut. 15, 9 (98b) und zu 32, 29 (138b); Jeb. 79a (vergl. Ned. 20a und Toſ. Pea IV, 19). S. 126 vergl. Elbogen a. a. O. S. 76 — Joma 23a; Siphra zu 19, 17 (89a); Erach. 16b. S. 127 Prov. 20, 22; J. Ned. IX, 4 — Prov. 24, 17; Der. erez r. 11; Sabb. 32b ꝛc. — Siphra zu 19, 15 (89a); Bab. b. 15b; Ab. d. R. N. 23; Prov. 16, 7; J. Ber. I, 4. S. 128 Sabb. 88a. S. 129 Mech. zu 22, 3 (96a), Toſ. Baba k. VII, 8 f.; Toſ. Baba b. VI, 14 f. ꝛc. — Baba m. IV, 10; Siphra zu 25, 17 (107d) ꝛc. — Exod. 23, 4; Deut. 22, 4 und 6; 25, 4; Pſ. 104, 27 ꝛc.; Prov. 12, 10. S. 130 Lev. 19, 17; Ab. I, 12 — Bab. m. 31b — Ezech. 3, 17 und 33, 8. S. 131 Maj. r. 30 — Pſ. 85, 11 — Ab. IV, 1 (wer die Menſchen ehrt, hat Gott geehrt) — ſ. Cohen, Jahrb. III, 95.

S. 132 vergl. Chantepie II, 96 ff. Bertholet a. a. O. 39 — Lecky, Sittengeſch. (überſ. v. Löwe) I[2] 265.

S. 134 vergl. Cohen, Einl. z. Lange's Geſch. d. Mat.[5] p. 62 — Ber. 34b. S. 135 Jeſ. 41, 4. S. 136 Pſ. 33, 10; Jeſ. 40, 24; Jer. 51, 58 und Hab. 2, 13 — Am. 9, 7; Jeſ. 19, 25; Dan. 2, 45. S. 138 Pſ. 96, 13 — Joma 69b; Joel 2, 13 ꝛc. Pſ. 90, 3. S. 139 Zeph. 3, 9; Sach. 14, 9; Jer. 31, 33. S. 140 Jeſ. 2, 4 un Michad 4, 4; Jeſ. 11, 6 ff.; Hab. 2, 14. S. 141 Jeſ. 11, 1 ff. S. 2f4 Sanh. 97b. S. 143 Tephilla für Neujahr und Verſöhnungstag (Anang) — Ber. 55a. S. 144 Kuſari IV, 23; Maim. Hilch. Mel. XI, 4 —

Jes. 2, 3 — Gen. 18, 32. S. 145 Prov. 10, 25 — Jes. 53 (s. Raschi, Kimchi, Ibn Esra zu dies. Kap.).

S. 148 vergl. Joel, Blicke in die Religionsgeschichte ꝛc. I; Harnack, Mission ꝛc. 344 ff. S. 150. Dieser Gegensatz ist klar aufgestellt von S. Stern, der Kampf des Rabbiners gegen den Talmud S. 27 ff. und durch die, freilich etwas schroffe, Antithese „Religion des Individuums und Religion des Volkes" bezeichnet. Vergl. auch Baldensperger, das spätere Judentum ꝛc. S. 25. S. 152 Ab. I, 1; Moed k. 5a; Jeb. 21a — Nidda 61a; Joma 85a; Waj. r. 13 f. Jeb 88; Ket. 11a; Ned. 76b; Git. 55b.
S. 152 vergl. Herm. Vogelstein, die Anfänge des Talmuds 14 und Güdemann a. a. O. 68 ff. S. 155 Gen. r. 8; Jeb. 62. S. 157 Mech. zu 15, 2 (45a). S. 161 Kidd. 31a zu dem Psalmworte (119, 160) „der Anbeginn deines Wortes ist Wahrheit, und ewig währt alles Recht deiner Gerechtigkeit".

BIBLIOTHEK des Rabbiner-Seminares zu BERLIN

# Inhalt.

I. Der Charakter des Judentums . . . . . 1
1. Einheit und Entwickelung . . . . . 1
2. Die prophetische Religion und die Glaubensgemeinde . . . . . 18
3. Offenbarung und Weltreligion . . . . . 39

II. Die Ideen des Judentums . . . . . 59
1. Der Glaube an Gott . . . . . 59
2. Der Glaube an den Menschen . . . . . 93
a. Der Glaube an uns . . . . . 93
b. Der Glaube an den Nebenmenschen . . . 113
c. Der Glaube an die Menschheit . . . . . 134

III. Die Erhaltung des Judentums . . . . . 147
Anmerkungen . . . . . 162

M. Driesner, Berlin C., Klosterstr. 45.